
ANDREA SPERANZA
ECOLOGÍA PROFUNDA Y AUTORREALIZACIÓN
INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA ECOLÓGICA DE ARNE NAESS
Colección
SIN FRONTERAS
Editorial Biblos

Colección
SIN FRONTERAS

DIRIGIDA POR DENISE NAJMANOVICH

ANDREA SPERANZA

•

Ecología profunda y autorrealización

Introducción a la filosofía ecológica de Arne Naess

Colección
SIN FRONTERAS
Editorial Biblos

Ecología profunda y autorrealización: introducción a la filosofía ecológica de Arne Naess - 1ª ed. - Buenos Aires: Biblos, 2006.
125 p.; 23 x 16 cm.

ISBN 950-786-526-8

1. Ecología. 2. Filosofía.
CDD 577: 100

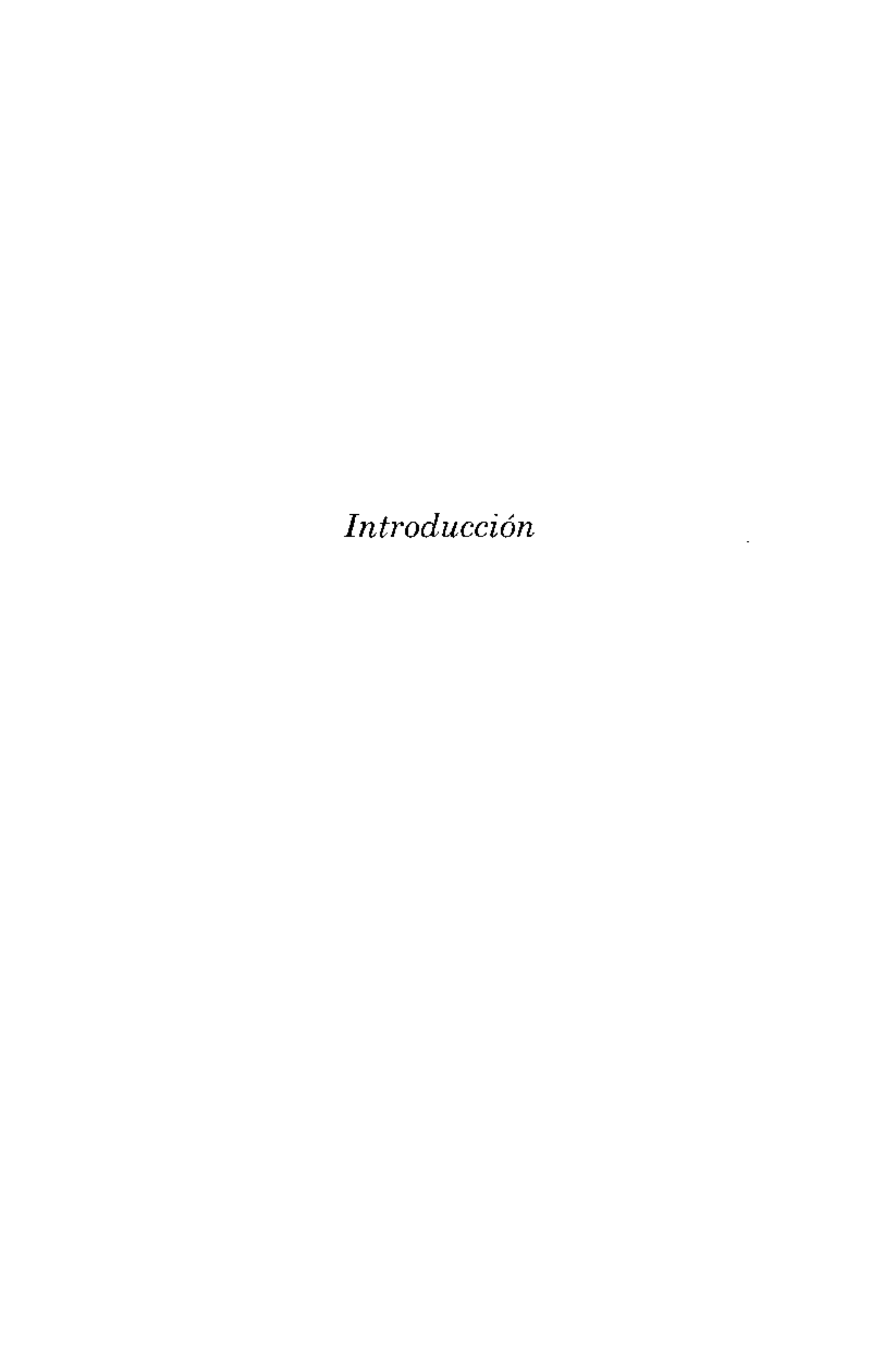
Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi U.*
Ilustración de tapa: Héctor Medici, *Iguazú descubierto,* 180 x 150 cm, técnica mixta sobre tela, 1990.
Coordinación: *Mónica Urrestarazu*
Armado: *Ana Souza*

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires
editorialbiblos@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com
Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723
Impreso en la Argentina

Esta primera edición de 1.000 ejemplares
se terminó de imprimir en Laf S.R.L.,
Espinosa 2827, Buenos Aires,
República Argentina,
en junio de 2006.

A Arturo [illegible]

Índice



Introducción

*E*s innecesario explicar por qué la temática socioambiental ha adquirido en las ultimas décadas tanto protagonismo. Las alarmantes cifras que describen el desequilibrio ecológico planetario son elocuentes por sí mismas.

La gravedad de la crisis es un fenómeno conocido por todos; estudiado por especialistas, difundido por los medios de comunicación e, incluso, comercialmente explotado por el denominado "consumismo verde". Pero el accionar y el reaccionar en torno de ella han generado un universo aparte lleno de incongruencias.

La violación de los convenios ambientales internacionales desenmascara grotescamente una lógica reduccionista que ha trocado los valores éticos por otros, estrictamente económicos. No hay retórica ni argumento para disimular que las dos principales causas del deterioro ambiental son la pobreza de muchos y la opulencia de pocos.

Tres décadas después de la Primera Conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente, podemos afirmar que estamos frente a una doble crisis: la ecológica en cuanto tal y la que existe en el tratamiento de ésta.

La impotencia manifiesta en una actitud de resignación y el desagrado expresado en forma de protesta parecen ser la única alternativa para quienes no son protagonistas en la escena política internacional.

Sin embargo, desde el seno de la filosofía, Arne Naess presenta otra opción que reivindica la vida en todas sus manifestaciones y que propone como condición de posibilidad al cambio del modelo economicista vigente, un cuestionamiento profundo y el desarrollo de las potencialidades inherentes de cada ser.

Recuperando el enfoque sistémico de algunos pensadores clásicos, Naess articula una propuesta que, para algunos, podría inaugurar formalmente el camino de la filosofía hacia un nuevo campo identificado como filosofía ecológica o "ecofilosofía". El abordaje que realiza se caracteriza por un tratamiento integrador, que no descuida ninguno de los aspectos esenciales que conciernen a los seres humanos en su relación con el resto de los seres vivientes. El espectro temático de la filosofía ecológica abarca cuestiones como el replanteamiento del lugar que nuestra especie ocupa en la naturaleza hasta la construcción de una nueva ética para reorientar las actuales prácticas socioeconómicas. Pero, sin duda, el aporte más relevante de este autor consiste en el reclamo por un tratamiento "profundo" de la crisis ecológica, que no se distraiga tanto en las manifestaciones sintomáticas sino que apunte a interrogar las causas estructurales generadoras de una sociedad que, por primera vez en la historia humana, amenaza la vida del planeta.

No obstante, Naess no es solamente un filósofo que teoriza sobre esta problemática; es también un referente dentro del movimiento ecologista. Por eso sus intereses abarcan tanto las cuestiones que preocupan a la mayoría de los activistas, como la fundamentación filosófica de ciertas actitudes y prácticas. David Rothenberg señala que para Naess la filosofía es un amor a la sabiduría que nos impulsa a la acción. Una acción, por cierto, tangible, concreta y sobre todo urgente.

Lo innovador de la propuesta naessiana no radica tanto en nuevas ideas sino en la conjunción de conceptos provenientes de diversas tradiciones filosóficas, y en el hecho de hacerlos converger en un mismo núcleo temático.

Aunque matizada en sus formas y en su implementación, la

propuesta de Naess es claramente radical. Cuando se trata de respetar la vida no hay jerarquías ni términos medios. Justamente esto es lo que convierte a su filosofía en algo tan atractivo como desafiante, tan propensa a recibir fervientes adhesiones como fuertes críticas. Por ejemplo, hay quienes han acusado a su propuesta de cierta misantropía, crítica que resulta incompatible con un pensador que reclama por el valor intrínseco del florecimiento de la vida humana.

Este libro apunta a introducir al lector en la filosofía ecológica de Naess y su vinculación con algunas cuestiones relevantes que giran en torno de la temática socioambiental, tales como el modelo tecnocrático, la búsqueda de modelos alternativos de carácter sostenible y la necesidad de instaurar una ética ambiental.

Para este propósito, esta obra se articula sobre la noción de *autorrealización*, término fundamental de esta filosofía.

La autorrealización naessiana sólo es posible bajo una nueva cosmovisión que, lejos de dicotomías ontológicas que encuentran su correlato social en un mundo divido en norte-sur, ricos-pobres, presupone una profunda unidad e interconexión. Esto inevitablemente nos lleva a cuestionar el tipo de relación que mantenemos con la naturaleza y a despertar ciertas potencialidades humanas, como la capacidad de identificarnos con otros.

La primera parte presenta los puntos de intersección entre la propuesta específicamente naessiana y el movimiento de la ecología profunda que este pensador lidera. También introduce la perspectiva ontológica, fundamental para clarificar adecuadamente otros puntos relevantes. La segunda desarrolla la noción de autorrealización según tres enfoques distintos que subyacen tras la unidad conceptual del término. Por último, el Apéndice comprende una breve presentación general de aquellos aspectos de la filosofía de Baruch Spinoza que influyen considerablemente en la filosofía ecológica elaborada por Naess.

Breve nota biobibliográfica

Ser un filósofo es resolver algunos de los problemas de la vida, no sólo teóricamente sino también prácticamente.

Henry David Thoureau

Reconocido académico, líder-fundador del movimiento de ecología profunda, escalador profesional famoso por dirigir la primera expedición noruega al Himalaya, la vida de Arne Dekke Eide Naess no es menos atractiva que su filosofía.

Nacido en 1912 en el seno de una acaudalada familia noruega, el temprano fallecimiento de su padre le dejó un sentimiento de vulnerabilidad que, curiosamente, lo llevó a buscar protección en la naturaleza. Así pues, durante los veraneos junto a su familia, en las montañas, Naess pasaba largas horas contemplando los imponentes paisajes de la zona y, según él mismo cuenta, era sólo frente a la inmensidad de la montaña donde sentía una protección casi paternal.

Para disfrutar más tiempo del entorno natural, en 1937 construyó una cabaña en una montaña llamada Hallingskarvet, de mil quinientos metros de altura. Fue en ese sitio, rodeado del imponente paisaje ártico, donde desarrolló gran parte de su filosofía ecológica.

Este profundo interés por la naturaleza, la vida al aire libre y el deporte de montaña siempre fueron de la mano de su carre-

ra académica. Luego de estudiar en Oslo y Viena –donde participó en reuniones del Círculo de Viena–, en 1939 obtuvo la cátedra de Filosofía de la Universidad de Oslo. Con sólo veintisiete años, se convirtió en el profesor más joven con ese cargo.

Como académico Naess ha realizado importantes contribuciones a distintos ámbitos de la filosofía que podemos dividir en cuatro grandes períodos según las temáticas abordadas: una etapa inicial en la cual se dedicó a la filosofía de la ciencia y cuyas inquietudes intelectuales en esta temática se ven plasmadas en su tesis doctoral "Conocimiento y comportamiento científico"; una segunda etapa –que comienza aproximadamente en 1940– cuando formula las bases de una semántica empírica y se vuelve el referente de la llamada "escuela de Oslo". Una breve tercera parte, en la que abandona gradualmente las temáticas anteriores para concentrarse en la historia de la filosofía, especialmente en el escepticismo (en particular en una de sus formas más radicales, el pirronismo), la filosofía de Spinoza y la de Gandhi. Finalmente, a partir de 1969, Naess abandona su cátedra de Filosofía y, motivado por la urgencia de la problemática ambiental, desarrolla sistemáticamente su filosofía ecológica en gran medida influenciada por sus anteriores estudios sobre Spinoza y la filosofía ghandiana de la no violencia.

Sobre todos estos temas Naess escribió más de un centenar de artículos y veintiocho libros, entre los cuales podemos mencionar *Interpretation and Presiceness. A Contribution to the Theory of Communication* (1953), *Ideology and Objectivity* (1956), *Four Modern Philosophers: Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre* (1967), *Scepticism* (1968), *Freedom, Emotion and self-Subsistence. The Structure of a Central Part of Spinoza* (1972), *The Possibilist and Pluralist Aspects of the Scientific Enterprise* (1972) y *Ecology, Community and Lifestyle* (1989).

En calidad de profesor invitado dio clases y conferencias en diversos lugares del mundo como Jerusalén, Hong Kong, Berkeley, Helsinki, Devon, etcétera.

El compromiso social de Naess no fue menor que sus méritos académicos. Durante la ocupación nazi participó activamente en

el movimiento de resistencia. En 1948 dirigió un proyecto de la Unesco destinado a mitigar controversias de carácter ideológico entre Oriente y Occidente. También fue, en gran medida, promotor de las ciencias sociales en su país natal y en 1958 fundó la conocida revista interdisciplinaria de filosofía y ciencias sociales *Inquiry*, de la cual fue editor hasta 1975.

Pero a pesar de su activa participación en el ámbito educativo, sus contribuciones en distintos campos de la filosofía y su fuerte compromiso con la problemática sociopolítica, el nombre de Arne Naess adquirió relevancia internacional recién en los años 70 cuando, tras casi treinta años de reconocida trayectoria académica, abandonó su cátedra de Oslo para emprender un nuevo desafío: conectar asuntos filosóficos con aspectos concretos de la problemática ecológica, emprendiendo la tarea de introducir estas cuestiones en el seno de la sociedad escandinava y, posteriormente, en el resto de Europa y de América del Norte. El movimiento de ecología profunda que fundó y su propuesta filosófica –denominada *ecosofía T*– son el exitoso resultado de ese desafío.

No satisfecho con la creciente expansión de la ecología profunda y la influencia de su ecofilosofía en el denominado pensamiento "verde", desde 1991 Naess comenzó a trabajar en el Centro para el Desarrollo y Medio Ambiente de la Universidad de Oslo, prestigioso establecimiento de investigaciones socioambientales.

Entre las numerosas distinciones que este filósofo ha recibido se encuentran el premio Sonning (1977), por su contribución a la cultura europea; el premio Mahatma Gandhi (1994), por su labor por la paz; la distinción Fridtjof Nansens Award (1983), por la promoción de la ciencia; más recientemente, The Nordic Council Award for Nature and Environmental (2002) y el Uggla Prize (2002).

PRIMERA PARTE

Contexto ecofilosófico

1. *Ecocentrismo y antropocentrismo*

Las manifestaciones de los desequilibrios naturales, que desde la segunda mitad del siglo XX son cada vez más visibles, ponen en evidencia un alarmante malestar ecológico que década a década, año tras año, se agrava vertiginosamente.

Reducción de recursos energéticos, contaminación de suelo, aire y agua, pérdida de la flora y la fauna planetaria, peligro de contaminación radiactiva, son algunas de las manifestaciones de la denominada crisis ecológica o ambiental, tratada por primera vez oficialmente en 1972 durante la conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente. Sin embargo, la conciencia social de la crisis comenzó varias décadas antes con la difusión de algunas obras críticas provenientes del campo de la biología y con el surgimiento de incipientes grupos de activistas.

Desde sus inicios, la corriente de concientización ecológico-ambiental sufrió una bifurcación originada en Estados Unidos. Al emprender gestiones tendientes a proteger los bosques, el jefe del Servicio Forestal de Estados Unidos, Gifford Pinchot, afirmó que el objetivo de esa política no era preservar a los animales sino, solamente, la "construcción de hogares prósperos" para los estadounidenses.

En contraposición con este criterio su contemporáneo, el naturista John Muir,[1] abordó de modo totalmente distinto el debate sobre la construcción de una represa en las proximidades del Parque Nacional Yosemite. Muir planteó como algo fundamental las consecuencias negativas que esa construcción podía tener para las especies de la región; los factores que debían tenerse en cuenta a la hora de evaluar las posibilidades de semejante obra no podían ser, únicamente, los beneficios humanos.

Como señala Robin Eckersley, mientras Pinchot estaba interesado en conservar la naturaleza "para" el desarrollo, Muir quería preservarla "del" desarrollo.

Por su parte, *A Sand County Almanac* (1949) –el reconocido libro de Aldo Leopold considerado por muchos como la biblia del ecologismo– proclamaba una "ética de la tierra" *(land Ethic)* que no sólo considere al hombre como sujeto de derecho sino también al resto de los componentes orgánicos e inorgánicos del mundo natural. Reclamo seguido por otras obras críticas como *Silent of Spring* (1962) de la bióloga marina Rachel Carson, quien en los años 60 ya cuestionaba los fines del "progreso" de la sociedad occidental.

Estos debates llevaron a que el discurso ecológico-ambiental contemporáneo pueda ser separado en dos grandes vertientes contrapuestas: la antropocéntrica y la ecocéntrica. El antropocentrismo sostiene que la especie humana es el centro y la finalidad última de la creación o –en forma más matizada– está por encima del resto de los otros seres. La perspectiva ecocéntrica concibe al hombre como un integrante más de la naturaleza y cuestiona la desmesurada violencia que éste ejerce sobre otros seres en nombre de una presunta superioridad autodeclarada.

1. Muir fue fundador del reconocido movimiento Sierra Club y, para muchos norteamericanos, "padre de los parques nacionales" por promover durante la presidencia de Theodore Roosevelt la creación y conservación de éstos.

Actualmente algunos autores identifican el antropocentrismo con los denominados *movimientos ambientalistas* y el ecocentrismo, con los ecologistas. El primero estaría interesado sólo en implementar políticas y nuevas tecnologías para reducir las consecuencias negativas que la explotación de recursos naturales genera sobre la vida humana exclusivamente. El ecologismo, por su parte, iría mucho mas lejos, ya que cuestiona las estructuras tecnoeconómicas contemporáneas que provocan el actual desequilibrio ecológico buscando recuperar, a través de modelos socioeconómicos alternativos, la armonía planetaria.

Como veremos a continuación, el pensamiento de Naess es marcadamente ecocéntrico, y se diferencia de las líneas antropocéntricas por una nueva distinción que él mismo introduce entre "ecología profunda" y "ecología superficial".

2. *Consideraciones preliminares de una nueva filosofía*

Si bien desde su niñez Naess se sintió fuertemente atraído por la naturaleza, fue en la adolescencia cuando vivió una experiencia que lo marcó definitivamente. En una ocasión, el joven Naess se perdió en la montaña y fue encontrado por un lugareño con quien convivió varios días en una sencilla cabaña alejada de toda civilización. Este suceso le brindó la oportunidad de comprender el valor de la vida simple y de experimentar la unidad existente entre el hombre y el resto de los seres vivientes. Este tipo de experiencias, a las que se denomina *profundas*,[2] han sido un aspecto fundamental para el desarrollo de su pensamiento filosófico. El desempeño de Naess como escalador lo llevó a profundizar en este tipo de experiencias y a desarrollar un fuerte sentido de pertenencia. De tal modo, su propuesta parte de un conjunto de intuiciones estrechamente ligadas a sus actividades

2. Véase S. Harding, "What is Deep Ecology", *Resurgence*, Nº 185, 1997.

en la naturaleza. Por *intuición* se entiende aquí prácticamente lo mismo que por *axiomas* en la filosofía aristotélica; siempre necesitamos partir de algo porque no todo puede ser probado. Un buen ejemplo de esto lo constituyen los puntos de partida de complejas cadenas de razonamiento matemático en las cuales cada eslabón es rigurosamente demostrado, menos los puntos de inicio.

La formación académica de Naess ensambla y nutre a través de la tradición filosófica estas intuiciones. Podemos mencionar, así, la influencia de sus trabajos en el campo de la semántica empírica o sobre historia de la filosofía, plasmados en las referencias a diversas figuras como Aristóteles, Sexto Empírico y Baruch Spinoza; a ello se agrega una fuerte influencia de la doctrina gandhiana.

Sin perder solidez y con el objetivo de dar respuesta a la grave situación socioambiental, la propuesta naessiana conjuga nociones de diversas disciplinas, introduce elementos de distintas tradiciones culturales y utiliza recursos legitimadores tan variados como la intuición autoevidente, la analogía o la argumentación de carácter lógico.

No obstante, esta característica de reunir e intercalar elementos conceptuales diversos en un mismo bloque temático puede también desorientar al lector en su primer acercamiento a Naess. Por eso para llegar a una comprensión adecuada de este pensador es fundamental tener presente en todo momento la figura que representa. No hay en él una escisión entre el activista militante de un movimiento ecológico y el académico interesado por legitimar ese movimiento; entre el hombre de acción que promueve ciertas actitudes y el teórico que busca fundamentarlas. Esta explícita intención de nuestro autor de superar toda escisión entre el "académico" y el "activista" resulta de su postura crítica hacia cierto ejercicio filosófico promovido en los medios universitarios que lo lleva a afirmar con ironía que la filosofía académica occidental ya no necesita de filósofos. En contraposición con esta tendencia, para Naess un filósofo, a

diferencia de un mero profesor, es alguien cuya filosofía se expresa en su vida,[3] y no cabe duda de que él ha tratado de ser ambos.

Otro punto que resulta conveniente aclarar es la presunta ambigüedad que encierran los conceptos de esta filosofía ecológica. Marcadamente influenciado por sus investigaciones en el campo de la semántica, Naess parece advertir sobre las limitaciones que pueden aparecer en un sistema cuando sus premisas tienen un alto nivel de precisión.[4] Si en algún momento ya no estamos más de acuerdo con algunos de sus puntos, las premisas de las cuales se derivan deberán, necesariamente, ser cambiadas, dado que el grado de precisión de éstas nos conduce inevitablemente en una dirección que ya no se desea continuar. Por el contrario, si las premisas no tienen un alto grado de precisión, podemos seguir sosteniendo tales puntos de partida y arribar a otras conclusiones.

La precisión, entonces, no tiene aquí ninguna connotación positiva. Todos los enunciados del sistema naessiano están formulados en el denominado nivel T0. Éste representa el nivel más bajo de precisión en el que algo puede ser formulado, y en consecuencia se caracteriza por un alto grado de ambigüedad y/o generalidad en los términos utilizados.

Los beneficios de utilizar un nivel T0 son varios y si bien en primera instancia aparecen como de carácter estrictamente lógico, la elección de un nivel tan bajo de precisión no deja de encerrar muchas ventajas de otro tipo vinculadas con la receptividad

3. Véase S. Bodin, "Simple in Means, Rich in Ends: An Interview with A. Naess", en G. Sessions (ed.), *Deep Ecology for the Twenty First Century*, Boston, Shambhala, 1995, p. 27.

4. "Una oración S1 es más precisa que una oración S0, si y sólo si la última S0 permite (en lenguaje ordinario o técnico) todas las interpretaciones de la anterior, mientras que la anterior, S1, no admite todas las interpretaciones de esta última, S0"; A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, 1992, p. 42.

sociopolítica de un discurso y la posibilidad de motivar e inspirar más fácilmente a mayor número de personas. Así también invalida muchas de las potenciales críticas que puede recibir, ya que es muy difícil realizar acusaciones de falsedad en un nivel tan bajo de precisión. Además, permite que los enunciados sean, dada su ambigüedad, "más adaptables" a diversos contextos culturales.

Recordemos que nos encontramos frente a una crisis de alcance planetario y uno de los objetivos de Naess es motivar cambios profundos en diferentes ámbitos. Para eso es fundamental facilitar el diálogo evitando negativas apresuradas o rechazos categóricos, sobre todo en una etapa inicial. Cuanto más genéricos sean los enunciados de la propuesta, más se amplía el campo de una potencial receptividad de éstos ya que serán más ricos en interpretaciones y más compatibles con distintos contextos y puntos de vista. La ambigüedad en el planteamiento naessiano no confunde, inspira.

Por esto, la construcción lógica articulada por Naess –que veremos en la Segunda Parte– aparece como un sistema "tentativo" frente a la crisis. *Tentativo* significa aquí aquello susceptible de ser mejorado, superado e incluso cambiado si las circunstancias lo demandaran. Es decir, si las condiciones políticas o la crisis ecológica ya no fuesen las mismas que las actuales, cualquier modificación del sistema sería plausible e incluso deseable. Pero la idea de una construcción tentativa que pretende, más que demostrar, presentar una posición particular, no debe ser entendida como falta de rigor, sino como un rasgo distintivo del pensamiento naessiano.

Contraponiéndose a la perspectiva de la ciencia moderna que fragmenta y aísla artificialmente lo que en la realidad se encuentra indisolublemente unido, nuestro autor pretende articular nada menos que una "sabiduría ecológica" que abarque diferentes esferas de la realidad (ontológica, ética, política, etc.) y oriente lineamientos tendientes a acciones concretas.

3. *Ecología profunda* versus *ecología superficial*

Es conveniente comenzar distinguiendo en la ecología profunda el aspecto teórico del movimiento ecologista. Mientras el primero, reservado a algunos ámbitos intelectuales, puede ser entendido como el soporte teórico-conceptual legitimador o condenatorio de ciertas prácticas, la ecología profunda como movimiento consiste en una corriente social que promueve pautas y prácticas ecológicamente sostenibles en clara oposición al criterio socioeconómico imperante. Como alternativa, este movimiento propone un estilo de vida en armonía con el resto de los seres vivientes. Su modo de operar demanda tanto del compromiso individual como de cambios estructurales en el campo político-económico.

Aunque muchos de los lineamientos del movimiento fueron planteados con anterioridad por otros pensadores, Naess fue el primer filósofo académico en darles un marco referencial, agrupándolos en forma sistemática bajo el nombre de "ecología profunda" *(Deep Ecology)*, denominación utilizada por primera vez en un artículo –ahora un clásico de la literatura ecológico-ambiental– titulado "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement" (1973). El movimiento se articula sobre la base de una plataforma conformada por ocho puntos programáticos que Naess elaboró junto con George Sessions en la primavera de 1984. Estos puntos son:

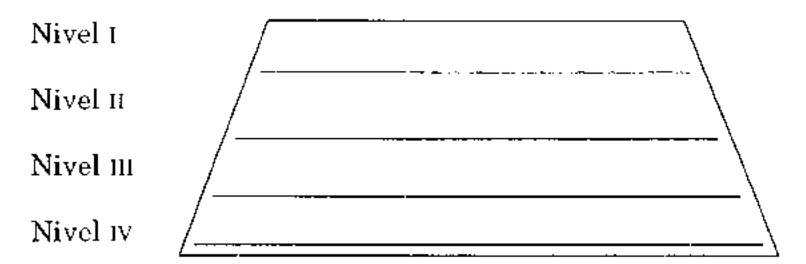
1) El bienestar y el florecimiento de la vida humana y no humana en la Tierra son valores en sí mismos (sinónimos: valores intrínsecos, valores inherentes). El valor de las formas de vida no humanas es independiente de la utilidad que éstas pueden tener para los propósitos humanos.
2) La riqueza y la diversidad de las formas de vida tienen un valor en sí mismas y contribuyen al florecimiento de la vida humana y no humana en la Tierra.

3) Los seres humanos no tienen ningún derecho a reducir esta riqueza y esta diversidad, salvo que sea para satisfacer necesidades vitales.
4) La actual intervención humana en el mundo no humano es excesiva y esta situación empeora rápidamente.
5) El florecimiento de la vida y de la cultura humanas es compatible con la reducción sustancial de la población humana. El florecimiento de la vida no humana requiere una reducción de esa índole.
6) Los cambios significativos para mejorar las condiciones de vida requieren cambios de políticas. Éstas afectan las estructuras económicas, tecnológicas e ideológicas.
7) El cambio ideológico consiste principalmente en valorar la calidad de vida (vivir en situaciones de valor intrínseco) más que adherir a un alto estándar de vida. Tendrá que producirse una toma de conciencia profunda de la diferencia entre grande *(big)* y grandioso *(great)*.
8) Quienes suscriben a los puntos enunciados tienen la obligación directa o indirecta de tratar de implementar los cambios necesarios.

La amplitud de este movimiento es tal que incluso la plataforma no tiene por objeto definirlo sino plasmar de forma clara y sintética las principales ideas que, en un nivel alto de generalidad, comparten sus partidarios. Para cortar de raíz con algunas acusaciones, tales como que el movimiento es una suerte de religión naturalista, es conveniente enfatizar que adherir a estos ocho puntos que conforman la plataforma, o incluso sencillamente a las ideas que éstos contienen, es la única instancia de pertenencia al movimiento.[5] En lo que respecta a otros asuntos, como las preferencias políticas o religiosas, los partidarios pueden sostener –y de hecho sostienen– las posturas mas diversas.

5. Véase A. Naess, "What is Deep Ecology Movement", en G. Sessions (ed.), ob. cit., p. 65.

El siguiente esquema ilustra los distintos niveles en los que los partidarios de la ecología profunda se pueden desplazar y el lugar que ocupa la plataforma:



Nivel I: normas e hipótesis básicas
Nivel II: plataforma de la ecología profunda
Nivel III: consecuencias normativas generales e hipótesis fácticas
Nivel IV: decisiones puntuales adaptadas a situaciones personales

El nivel I está conformado por nuestras premisas básicas, es decir, por aquellos principios que aceptamos como verdaderos sin la necesidad de justificarlos o derivarlos a partir de otros. Justamente de estas premisas –que pueden diferir de un partidario del movimiento a otro– se desprenden los ocho puntos de la plataforma que conforman el nivel II. De éste se desprende el nivel III, constituido por normas e hipótesis generales relacionadas con estilos de vida y orientaciones políticas. Por último, el nivel IV trata sobre las decisiones y acciones concretas de nuestra vida cotidiana.

Lo más importante de destacar de este esquema es que el nivel I puede estar conformado por concepciones filosóficas o por doctrinas religiosas diferentes. Es decir, los ocho puntos de la plataforma pueden ser fundamentados por los distintos partidarios del movimiento de diversas maneras. Así, por ejemplo, quien profesa la fe cristiana podría aceptar sin dificultad el primer principio de la plataforma por considerar la naturaleza como creación de Dios, mientras que un budista tal vez lo aceptaría motivado por el principio de compasión universal. De manera que:

> Diferentes partidarios de la ecología profunda pueden tener diferencias básicas (nivel 1) pero no obstante concuerdan en el nivel 2 (los ocho puntos). El nivel 4, por su parte, comprenderá decisiones a tomar en situaciones concretas presentadas como resultado de deliberaciones que involucran las premisas que van del nivel 1 al 3. Lo importante es que los partidarios del movimiento de la ecología profunda actúan desde premisas profundas.[6]

Esta cita nos remite a uno de los motivos que llevaron a Naess a llamar "profunda" a esta propuesta ecológica; si bien algunos autores le atribuyen al movimiento otras designaciones como "resistencia ecológica", "ecofilosofía", "nueva filosofía natural", la elección del nombre "ecología profunda" principalmente se debe al interés por diferenciarlo de las posturas de corte antropocéntrico. De alguna manera, Naess vuelve a recoger la mencionada bifurcación entre ecologismo y ambientalismo introduciendo una nueva distinción ya mencionada: ecología profunda y ecología superficial *(shallow ecology)*.

Las principales diferencias que separan a una de otra pueden ser sintetizadas en tres puntos fundamentales. En primer término, la ecología superficial tiene una visión del "hombre *en* el ambiente", mientras que la ecología profunda sostiene una concepción relacional que no concibe al hombre separado de su medio, como si se tratara de dos entidades diferentes, sino que todo mantiene una profunda interacción.

Asimismo, los representantes de la ecología superficial están interesados en resguardar sólo las especies animales y vegetales que constituyan recursos y reservas para el hombre, mientras que la ecología profunda está interesada en proteger a todos los seres vivientes, por el valor intrínseco que ellos poseen. El propósito principal que persigue la ecología superficial es evitar que la especie humana corra peligro, en cambio la ecología profunda

6. A. Naess, "What is...?", p. 78.

se preocupa por el peligro que corre la vida del planeta en su totalidad.

El cambio de actitud frente a la naturaleza (finalizar con el uso indiscriminado de recursos, disminuir la contaminación ambiental, cuidar la biodiversidad, etc.) que la ecología profunda propone se desprende de una determinada cosmovisión, presentada como alternativa a la ontología mecanicista, que acompañó en los últimos siglos al pensamiento occidental. Como señala Bill Devall, la ecología profunda no constituye un movimiento social de corto plazo cuyo objetivo central sea solamente resolver problemas específicos generados por la crisis ecológica sino también, y fundamentalmente, cuestiona los modelos de pensamiento convencionales del Occidente moderno. Por eso el adjetivo "profundo" se debe también "a que nosotros preguntamos «por qué» y «cómo» donde los otros no lo hacen".[7] En efecto, podemos distinguir entre preguntas de tipo práctico-técnico y otras que podríamos calificar de más "profundas",[8] a las que se llega a través del cuestionamiento sucesivo. Veamos los siguientes ejemplos:

1. A: –¡Enciende el gas!
2. B: –¿Por qué?
3. A: –Porque vamos a hervir los porotos.
4. B: –¿Por qué?
5. A: –Porque debemos cenar pronto.
6. B: –¿Por qué?
7. A: –Porque debemos mantenernos sanos.
8. B: –¿Por qué?
9. A: –Porque debemos hacer lo que nos hace felices.
10. B: ¿Por qué?
11. A: –Porque la felicidad es nuestro deseo último.
12. B: –¿Por qué?[9]

7. S. Bodin, ob. cit., p. 27.

8. Naess considera que una pregunta "p", por ejemplo, es "más profunda" que una pregunta "q" si y sólo si hay por lo menos una respuesta para "p" que no exista para "q".

9. A. Naess, "Deepness of Questions and the Deep Ecology Movement", en G. Sessions (ed.), ob. cit., p. 205.

Del eslabón 1 al 6, la cadena se encuentra en un nivel práctico, pero a partir del eslabón 7 comienza gradualmente el desplazamiento hacia preguntas más profundas, hasta llegar al eslabón 11 donde se plantean cuestiones filosóficas (o profundas).

Veamos otro ejemplo, con la pregunta "cómo":

1. A: –¡Enciende el gas!
2. B: –¿Cómo?
3. A: –Pon tus dedos acá y y gira a la izquierda.
4. B: –¿Cómo?
5. A: –Activa ciertos músculos de tu muñeca.
6. B: –¿Cómo?
7. A: –Decidiéndote a hacerlo.
8: B: –¿Cómo?
9. A: –¡Esforzándote por hacerlo!
10. B: –¿Cómo?
11. A: –Usando tu libre voluntad...[10]

En este segundo ejemplo la cadena comienza nuevamente con preguntas –y respuestas– prácticas (1-3), avanza hacia las técnicas (4-7) y finalmente llega a cuestiones más profundas o filosóficas (10-11).

¿Pero qué ocurre cuando aplicamos este modo de cuestionar a circunstancias de vida o a asuntos vinculados con nuestro modelo social? Muchos de nosotros nos sorprenderíamos al descubrir los supuestos que subyacen tras las preguntas más triviales.

Si este modo de operar lo aplicamos a la temática ecológica, los primeros eslabones de la cadena se vincularán con respuestas prácticas o técnicas relacionadas tal vez con problemas químicos o desequilibrios estrictamente ecológicos, generalmente tratados por las posturas ambientalistas a través de, por ejemplo, políticas de forestación, etc.; pero si avanzamos en la cade-

10. Ídem, p. 207.

na, llegaremos a cuestiones que involucran el actual modelo social o la concepción antropológica que subyace tras él.

Este modo de interrogar nos conduce hacia respuestas cada vez más profundas que pueden, en algunos casos, poner en evidencia los absurdos que encierra el estilo de vida de la sociedad tecnoindustrial.

En consecuencia, la ecología profunda no sólo aborda asuntos vinculados con la contaminación ambiental o con la extinción de especies; más bien apunta a un cuestionamiento crítico de los supuestos ontológicos hasta ahora dominantes. Ello no significa que no esté preocupada por los problemas señalados en primer término; por el contrario, además de reconocerlos quiere darles el marco adecuado para su comprensión y solución global:

> La ecología profunda, entonces, es una visión fundamental del mundo, pero al mismo tiempo llama a la acción inmediata.[11]

4. *Ecofilosofía y ecosofía T: una filosofía de vida en favor de la vida*

La ciencia ecológica estudia las interrelaciones de las especies con su ambiente, lo cual la coloca en una posición privilegiada para disponer de información sobre los desequilibrios ecosistémicos y sus consecuencias. Sin embargo, no presenta lineamientos orientadores sobre los comportamientos y las actitudes que los seres humanos deberíamos adoptar para hacer frente a la crisis ambiental. En decir, la ecología, como otras ciencias, describe o explica ciertas dinámicas del mundo natural, pero no provee principios que nos orienten respecto de cómo actuar en esa realidad.

11. S. Bodin, ob. cit., p. 31.

Los graves problemas ambientales han generado interrogantes que trascienden el campo estricto de la ecología y plantean problemáticas filosóficas tales como cuál es el lugar de los seres humanos en la naturaleza o cuáles deberían ser los límites de la intervención humana en la biosfera. Cuestiones de este tipo, que por cierto resultan inéditas desde el punto de vista histórico en el sentido de que nunca antes nos hemos visto en la necesidad de plantearlas, podrían ser examinadas por un nuevo campo de estudio al que Naess denomina *ecofilosofía*.

Sin embargo, el mero examen intelectual de las problemáticas comunes a ambas disciplinas, una vez más, no nos da ninguna respuesta respecto de cómo debería ser nuestra conducta o sobre qué bases tomar decisiones cotidianas vinculadas con el ambiente. ¿Qué podemos hacer, entonces? Naess considera que la filosofía puede ser entendida en dos sentidos: o bien como un ámbito de estudio, es decir, un acercamiento al conocimiento, o bien como una visión del mundo con códigos de valores que orientan y determinan nuestras acciones.

Este último sentido se encuentra reflejado con propiedad en la noción de "ecosofía", utilizada por primera vez en 1972 en una conferencia[12] realizada en Bucarest. La fusión etimológica de los vocablos griegos *oikos* (casa, hogar) y *sophia* (sabiduría) traducen con claridad la idea que Naess quiere introducir: cuando las cuestiones ecofilosóficas se conectan con situaciones particulares de nuestra vida que demandan decisiones, es posible –y conveniente– elaborar nuestra propia filosofía o, utilizando la terminología del autor, una ecosofía, que constituye "una cosmovisión o sistema inspirado por las condiciones de vida en la ecosfera".[13]

Aunque la ecosofía naessiana se inspira y utiliza conceptos de la ciencia ecológica tales como simbiosis, diversidad, etc., es

12. La conferencia fue posteriormente publicada bajo el nombre "The Shallow and the Deep: Long-Range Ecology Movements".

13. A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 38.

importante señalar que lejos de las intenciones de nuestro filósofo está caer en un reduccionismo ecologista. Por el contrario, la ecosofia tiene por objeto alcanzar una visión comprehensiva de nuestra situación tanto social como individual, que promueva no sólo la coexistencia de las distintas formas de vida sino también de las diversas culturas que cohabitan en el planeta.

En un mundo masificado, donde el ritmo de vida y los cada vez más *light* referentes sociales parecen congeniar casi de modo siniestro en el imperativo "no pensar por uno mismo", proponer la elaboración de una filosofía personal es, sin duda, un desafío interesante.

Aunque muchos piensen que no tienen o que no pueden elaborar una filosofía propia, Naess sostiene fervientemente lo contrario. Por esto busca incentivar a las personas para que reflexionen acerca de cuáles son sus posiciones con respecto a los asuntos fundamentales de la vida. Cuando afirma que todos estamos en condiciones de elaborar una ecosofía o que es conveniente que lo hagamos, apunta a estimularnos para que tomemos nuestras decisiones, no con recetas prefabricadas, sino sobre la base de una visión holística y profunda de la realidad, lo cual implica retroceder hasta nuestras premisas básicas.

Una ecosofía es, entonces, un sistema elaborado personalmente que, contemplando la realidad geográfica, histórica, cultural y social de cada uno, orienta nuestras decisiones y acciones con el medio ambiente. Una ecosofía nos permite ser conscientes de aquellos principios, valores o visión del mundo que tenemos –y que no siempre sabemos que tenemos– y que nos sirven de base para la toma de nuestras decisiones.

Aunque sumamente atractivo, este desafío de pensarnos a nosotros mismos como auténticos filósofos puede resultar un tanto abrumador si pretendemos, en una primera instancia, obtener como resultado una propuesta tan elaborada como la naessiana. Por eso es conveniente aclarar que el grado de complejidad que cada ecosofía exhibe varía de acuerdo con las condiciones culturales, sociales y profesionales de cada uno. Cuando

nuestro autor habla de la posibilidad que todos tenemos de desarrollar nuestra ecosofía, no pretende que todas posean el mismo grado de desarrollo de, por ejemplo, la propuesta de un filósofo académico, como es su caso.

Incluso una ecosofía puede estar conformada por conceptos de otros pensadores, conceptos que decidimos adoptar porque nos sentimos identificados con ellos. Esto ocurre, en cierta medida, con el propio Naess, quien al articular su ecosofía no evita reformular algunas nociones del panteísmo spinoziano y de la doctrina gandhiana de la no violencia; también adopta términos de otras disciplinas como *Gestalt*, simbiosis, etc. Sin embargo, la conjunción resultante es propia, y por eso Naess suele decir que con su ecosofía se "siente como en casa".

La ecosofía personal de Naess, como ya dijimos, se denomina ecosofía T. Esto se debe a que por un lado "T" es la letra inicial de la palabra *Tvergastein*,[14] nombre de la cabaña que posee en Noruega y en la cual elabora gran parte de su ecosofía. Además es también la letra inicial de la palabra noruega *tolkning* ("interpretación"), término central de la filosofía del lenguaje en la que trabajó con anterioridad a su etapa ecofilosófica.

La ecosofía T, entonces, se articula desde una doble perspectiva: por un lado, es una construcción filosófica que tiene su base en la formación académica de Naess, pero por otro, y fundamentalmente, representa, su filosofía de vida.

Es pertinente señalar la confusión frecuente que aparece en diversas bibliografías entre el movimiento de la ecología profunda y la ecosofía T. La primera es un movimiento social del cual Naess, además de ser líder fundador, ha sido un ferviente activista; la segunda es su ecosofía personal, elaborada tanto en su condición de filósofo como de persona comprometida con la problemática socioambiental de su tiempo, a la vez que la utiliza como soporte legitimador de los ocho principios de la plataforma.

14. *Tvergastein* es el nombre local que los montañeses de la región le dan a un tipo de cuarzo común en la zona.

Muchos autores presentan ciertas nociones propias de la ecosofía T como nociones de ecología profunda, y esto en cierta medida no es del todo adecuado.

Recordemos que cada partidario del movimiento, al igual que Naess, puede articular su propia ecosofía (por ejemplo, ecosofía A, ecosofía C, etc.). Sin embargo, no por eso tal ecosofía debe ser compartida por el resto de los partidarios de la ecología profunda. La única instancia de pertenencia al movimiento, como ya se dijo, es la aceptación de las ideas básicas que encierra su plataforma. La ecosofía de cada partidario compatibiliza o puede incluir los principios de la plataforma, pero es sin embargo algo mucho más amplio y abarcativo que los ocho principios.[15]

5. *Una visión gestáltica de la realidad*

Durante los últimos siglos la realidad ha sido concebida en términos dicotómicos. La cosmovisión de raíz cartesiano-newtoniana, tan fuertemente arraigada en nuestra cultura occidental, estableció la idea de que el mundo natural está constituido por una multiplicidad de partículas sólidas –los átomos– que coexisten independientemente unas de otras y que, análogamente a como ocurre con las piezas de una máquina, pueden agruparse sin mantener entre ellas ninguna clase de dinamismo interno. La realidad mecanicista, conformada por la materia o sustancia extensa *(res extensa)*, según la terminología cartesiana, puede ser cuantificada y descifrada matemáticamente por la racionalidad humana *(res cogitans)*.

Así pues, la naturaleza deja de ser aquello percibido espontáneamente para pasar a ser lo aprehendido por la razón.

Las consecuencias que hasta hoy en día padecemos de esa vi-

15. Véase el esquema de la integración de la plataforma en la ecosofía T en página 91.

sión dicotómica se manifiestan en distintas esferas de nuestra vida y van desde un sistema educativo que muchas veces apunta a un desarrollo estrictamente intelectual, hasta una medicina del cuerpo y otra del alma o un campo teórico opuesto al mundo de lo práctico.

Naess, sin embargo, nos propone una visión de la realidad que, más en concordancia con las nuevas tendencias de la física contemporánea, aspira a superar esos dualismos y aquellos otros que se encuentran en su base, tales como sujeto-objeto, sustancia-atributo, cualidades primarias-cualidades secundarias, y fundamentalmente hombre-naturaleza.

La noción ontológica central de la ecosofía T es la de *Gestalt*. Este término fue adoptado por la escuela psicológica fundada por Max Wertheimer, Wolfgang Köhler y Kurt Koffa a principios de siglo pasado. Básicamente, la psicología gestáltica sostiene que lo principal de la conciencia no es el elemento sino la forma total. Esta postura no hace referencia a hechos o fenómenos de conciencia sino a formas *(Gestalten)*, que no son reductibles a la suma de los elementos que las constituyen. La visión gestáltica puede ser también aplicable a las diferentes esferas humanas, desde la fisiológica hasta la gnoseológica. Así, por ejemplo, el conocimiento no se alcanza a partir de datos sensibles aislados sino a través de la captación global del objeto en cuanto todo.

Naess retoma este término y, sin desvincularlo de su sentido original, lo reinserta en un contexto ontológico que aclara a través de la siguiente analogía:

> Un ejemplo sencillo de *Gestalt* en un sentido ontológico es una melodía conocida. [...] Si una persona escucha una parte de una melodía que ya conoce, la experiencia espontánea que esa persona tiene es coloreada por sus actitudes hacia la melodía como un todo, y también por muchas circunstancias pasadas y presentes. Todas estas cosas van a formar ese suceso particular que es esa melodía:

> la experiencia espontánea de esa persona constituye una unidad o *Gestalt*.[16]

La parte de la melodía conocida no sólo se vincula con las otras partes –los diversos movimientos– sino también con recuerdos o momentos del pasado. Esta constelación de factores que confluyen en la experiencia espontánea la condicionan de una determinada forma, que no sería la misma si no conociéramos los otros movimientos de la melodía.

> Cuando escuchamos las notas de una canción que es muy conocida para nosotros, la experiencia espontánea que tenemos es muy diferente de la experiencia que tendríamos si nunca hubiésemos escuchado la canción: experimentamos esas pocas notas a partir de la influencia que nuestro conocimiento del todo –la melodía en su totalidad– ejerce sobre nosotros.[17]

El todo, en este caso la melodía en su conjunto, condiciona la experiencia de las partes y, a su vez, es a través de la interrelación de las partes con el todo como se consolida. Las diversas *Gestalten* se vinculan unas con otras, o bien de un modo subordinado o bien comprendiendo *Gestalt* de órdenes inferiores. Así, por ejemplo, la *Gestalt* del segundo movimiento es menos comprehensiva que la *Gestalt* de la totalidad de la melodía.

Una expresión clave aquí es "experiencia espontánea", que no es otra cosa que los contenidos concretos de la realidad, es decir, el modo en el cual espontáneamente percibimos el mundo. Estos contenidos concretos se diferencian de las denominadas "estructuras abstractas" de la realidad, que se corresponden con la interacción existente entre nuestras experiencias que, aunque pertenecen a la realidad, no son la realidad. La geometría cons-

16. A. Naess, "Ecology and Gestalt Ontology", en G. Sessions (ed.), ob. cit., p. 241.

17. Ídem, p. 242.

tituye un buen ejemplo, ya que si bien es la geometría del mundo, no está en el mundo.

Las estructuras abstractas sólo pueden ser distinguidas a través del análisis, pero en la experiencia espontánea no hay un sujeto-ego-epistemológico que perciba un objeto-árbol. Únicamente por medio del análisis pueden distinguirse conceptualmente estas estructuras. Es decir, lo que se capta como un todo indivisible *(Gestalt)* puede ser fragmentado en partes únicamente cuando se somete al análisis. Justamente la experiencia es espontánea porque la realidad es captada en tanto totalidad, excluyendo cualquier duda o cuestionamiento sobre la aprehensión de ésta. Por eso, Naess señala que expresiones como "el árbol *se ve* verde", "el agua *parece* transparente" y otras semejantes delatan actitudes no espontáneas y pueden ser consideradas criterios para detectar esa clase de actitud.

Esta propuesta entiende que todas las declaraciones que se pueden hacer son relacionales. Declaraciones como "A es B", en la ecosofía T son abandonadas a favor de "A es B en relación con C", o "AB tiene la cualidad C": "Por ejemplo, el agua A es caliente en relación con la mano B, el campo relacional mano B-agua A tiene la cualidad de ser caliente".[18]

Freya Mathews divide las concepciones de este tipo en dos grandes tendencias, a saber: holismo amplio e interpretaciones relacionales.[19] La primera de éstas sostiene que los individuos tienen existencia ontológica. Sin embargo, tales individualidades resultan de la interacción que mantienen entre sí. Es decir, justamente a partir de la interacción mutua cada una de ellas define su individualidad. Esta postura no concibe una totalidad integrada sino una multiplicidad de individualidades que conforman una comunidad estrechamente unida por una relación

18. A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 55.

19. Véase F. Mathews, "Ecological World Views", *Encyclopedia of Philosophy*, versión 1.0. Londres-Nueva York. Routledge, 1998.

de carácter interno. El holismo amplio, por su parte, implica que los individuos existen o son significativos sólo en el nivel de la aparición: "La individualidad carece de significado ontológico último".[20] En este caso, el individuo puede ser considerado como "uno con el gran todo". Sólo en el ámbito de la apariencia se puede hablar en términos de individuos.

De esta forma, es posible concebir la naturaleza de dos maneras: una expansión de uno mismo, de modo que defenderla es, en cierto sentido, defender el propio ser, o bien podemos entendernos a nosotros mismos como una expresión de la naturaleza y, así, los intereses de ésta son, de alguna forma, nuestros propios intereses.

La realidad se articula en un campo relacional que permite a cada manifestación adquirir su sentido a partir de la interacción con el resto de los componentes del campo. Pero las denominadas *individualidades* son sólo aparentes, en tanto que constitutivas de una totalidad integrada. Por ello, esta propuesta ontológica entiende que la experiencia se da espontáneamente como totalidad o a través de *Gestalten*. La experiencia es concebida como la aprehensión inmediata de la realidad, en la cual operan otros factores además del sensible, como los culturales, los psicológicos, los físicos, etc. La realidad, entonces, se da a través de contenidos concretos articulados gestálticamente e interpretables por medio del análisis de estructuras abstractas.

Un punto importante es la distinción entre relaciones de tipo interno y de tipo externo. Naess entiende las primeras como relaciones en las cuales el cambio en una de las partes trae consigo un cambio esencial en las otras partes de la relación. Así, por ejemplo, la relación que cada uno de nosotros mantiene con el cuerpo es una relación de tipo interna. A diferencia de ésta, una relación de tipo externo, como la que podemos tener con nuestra línea telefónica, no produce un cambio sustantivo en las

20. Ídem.

otras partes. ¿Qué ocurre cuando existe una relación de tipo interno pero se actúa como si se tratara de una relación de tipo externo?

Como seres humanos no podemos *ser* fuera de la naturaleza; somos parte constitutiva de ella y cualquier cambio o modificación necesariamente repercute íntimamente en nosotros. Sin embargo, la ontología newtoniano-cartesiana estableció una relación de tipo externo con la naturaleza y sobre su base se sustentaron las prácticas socioeconómicas devastadoras que, en gran medida, produjeron el desequilibrio ecosistémico a escala planetaria. El hecho de que la crisis ecológica no sólo comprometa la supervivencia de especies animales y vegetales sino también la humana pone en evidencia el carácter interno de la relación que el hombre mantiene con el resto de las formas de existencia estableciendo, así, la necesidad de buscar comportamientos alternativos que contemplen esa relación. Estos comportamientos son delineados por nuestro autor y los introduciremos al abordar la sistematización lógica que realiza de la ecosofía T.

6. *Naturaleza, objetos y cualidades*

Uno de los puntos fundamentales que Naess cuestiona a la ontología newtoniano-cartesiana es la teoría de las cualidades primarias y secundarias. Recordemos que esta teoría sostiene que por un lado hay un tipo de cualidades denominadas *primarias* (extensión, peso, forma, movimiento, cantidad), que realmente pertenecen a las cosas o están en ellas y que, por otro, están las cualidades secundarias (color, sonido, olor, sabor) que son meras proyecciones experimentadas por los hombres a través de complejos mecanismos físico-psíquicos que los objetos producen en la sensibilidad humana.

Descartes es considerado como un promotor de esta visión al retomar la distinción elaborada ya por Galileo entre cualidades

objetivas y cualidades subjetivas, es decir, entre una "cosa en sí" y una cosa en relación con el sujeto.

Una de las principales derivaciones de esta teoría es que la denominada *sustancia extensa* carece realmente de muchas de las cualidades con las que el hombre la percibe espontáneamente, como el color, el olor, etcétera.

Naess, sin embargo, considera que esta perspectiva –que distingue entre cualidades propias de las cosas y aquellas que nosotros proyectamos en ellas, entre algo que es "objetivo" y lo que es "subjetivo"– conduce hacia visiones distorsionadas de la realidad con consecuencias negativas en nuestro trato con la naturaleza.

En su artículo "The World of Concrete Contents" Naess expone bajo el nombre de "teoría de la duplicación" el siguiente ejemplo: en la conciencia de una persona, P1, hay una experiencia de un árbol con ciertas características, por ejemplo las características E1. Pero hay otros dos sujetos identificados como P2 y P3 que tienen también otras experiencias, a saber: E2 y E3, respectivamente. Cada una de las experiencias que estos tres sujetos tienen son diferentes entre sí, pero tal vez las tres correspondan al "mismo" árbol. A partir de esto se puede llegar a, por lo menos, dos conclusiones distintas: 1) hay, como mínimo, cuatro árboles: uno externo, es decir, el que esta "ahí" en el parque y tres internos en las conciencias de P1, P2 y P3, y 2) cuando nadie ve el árbol, los tres árboles internos desaparecen y el externo queda en sí mismo.[21]

Esta visión contrapone un supuesto árbol objetivo a uno subjetivo, un árbol que se encuentra en el mundo externo a uno interno en la mente del sujeto, un árbol real a uno que se reduce a mera imagen. Esta posición, propuesta inicialmente para evitar contradicciones entre las diversas maneras en que diferentes observadores pueden ver un supuesto "mismo" árbol –o cualquier otro objeto–, deriva aun en más dificultades, como es el caso de las duplicaciones que se generan.

21. Véase A. Naess, "The World of Concrete Contents", *Inquiry*, 28, 1985, p. 421

Como alternativa a esta visión dualista, Naess recurre a una interpretación que el filósofo griego Sexto Empírico hace del celebre sofista Protágoras. El texto que lo inspira es el siguiente:

> ...este hombre dice que la materia es un estado de flujo. [...] Dice también que la base de todas las apariencias yace en la materia, de manera que su poder le posibilita ser todas aquellas cosas que parecen ser a todos los seres capaces de aprehensión. Y los hombres aprehenden diferentes cosas en distintos momentos porque las condiciones son diferentes. El hombre que está en un estado natural aprehende aquellas sustancias materiales que pueden presentarse a aquellos que están en un estado natural y una persona que está en un estado no natural aprehende aquellas cosas que pueden presentarse a los que están en un estado no natural. Y el mismo razonamiento se aplica también a las diferencias de edad que cada uno tenga, al estado de sueño o vigilia y toda suerte de condiciones.[22]

Nuestro autor se propone realizar un "refinamiento"[23] de las ideas desarrolladas por Protágoras –según la interpretación de Sexto Empírico– sustituyendo la noción de materia por la noción de campo relacional anteriormente señalada. Recordemos que esta noción hace referencia a la interacción existente entre la totalidad de nuestras experiencias. Para esta concepción, algo puede aparecer con cualidades diferentes –incluso contrapuestas– en función de las diversas maneras en que se relacionan los factores que se intercalan en la experiencia espontánea.

Inspirado en la cita precedente, Naess proporciona el siguiente ejemplo: si colocamos nuestra mano derecha que ha estado en el aire fresco en un balde de agua, seguramente excla-

22. A. Naess, "The World...", p. 427.

23. Véase A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 55.

maremos: "¡Qué caliente!". Pero si después ponemos la otra mano –que no ha estado expuesta al aire– en el mismo balde, tal vez diremos: "¡Qué frío!". Entonces, ¿el agua es caliente o fría? Para sintetizar su reinterpretación de la posición de Protágoras, Naess contrapone la posible respuesta de Galileo, precursor del dualismo subjetivo-objetivo, con aquella que se desprendería del texto de Sexto Empírico. Mientras Galileo diría que el agua en "sí misma" no es ni fría ni caliente (porque no son cualidades reales de las cosas sino cualidades secundarias), Protágoras respondería que el agua es tanto caliente como fría. La potencial frialdad o calidez del agua es el resultado de la interacción múltiple de factores como el agua, el aire, el espacio, la mano, etc. El agua –o cualquier otra cosa– encierra una infinidad de cualidades, pero nosotros sólo podemos percibir una pequeña gama de esa infinidad según se constituya la red de interacción de ciertos factores.

Naess denomina a este último punto de vista teoría *both-and*, en tanto que aquella postura que supone la existencia de una cosa en sí, oculta tras las ilusorias cualidades secundarias que el sujeto percibe, es llamada teoría *neither-nor*.

En la ontología gestáltica las cualidades no son ni objetivas ni subjetivas, simplemente pertenecen a los contenidos concretos de la realidad. Solamente por medio del análisis podemos detectar las estructuras que, por lo menos, incluyen tres elementos abstractos: sujeto, objeto y medio. El estatuto de estos últimos no es el de contenidos concretos de la realidad sino el de meros *entia rationis*, que permiten caracterizar las estructuras abstractas. Este tipo de cualidades, consideradas abstractas en este contexto, tienen únicamente una existencia ideal. Cualidades primarias, por ejemplo la forma, sólo aparecen en el espacio a partir del contraste de los colores (cualidades secundarias), "tal es el caso de un círculo negro en un fondo blanco".[24]

24. A. Naess, "The World...", p. 423.

Otro ejemplo de este tipo de estructuras lo constituye la física postulada por la ciencia, que se contrapone al mundo (realidad) entendido como constelación de contenidos concretos, perceptibles a través de las cualidades secundarias.

Ahora bien, una visión relacional no debe ser confundida con una concepción relativa o subjetiva de la realidad. Hay una diferencia entre una visión relacional y entre algo que no es más que la expresión de gusto o disgusto de una persona. Sostener, por ejemplo, que la torre Eiffel se encuentra a la izquierda del observador A no es una afirmación subjetiva sino relacional. La visión relacional es "objetiva", en el sentido de que escapa a cualquier juicio de valor personal vinculado con la apreciación de gusto/disgusto, preferencias, etcétera.

Hacer referencia a un sujeto y a un objeto, o "a lo objetivo" en contraposición a "lo subjetivo", pierde sentido en la propuesta naessiana, porque la experiencia espontánea se da como una totalidad indivisible *(Gestalt)* que excluye las mencionadas dicotomías. El mundo sensorial adquiere aquí un genuino estatuto ontológico, ya que las cualidades secundarias son consideradas cualidades reales de las cosas. Cuando, por ejemplo, en un bosque percibimos sonidos o aromas, percibimos algo que realmente es. Dentro del campo relacional, no hay un objeto separado de lo que llamamos medio y sujeto. Incluso una misma cosa puede tener dos cualidades aparentemente contradictorias –como el mencionado ejemplo de la mano que percibe la misma masa de agua como cálida y fría– sin violar por ello el principio de no contradicción; un objeto puede mantener cualidades opuestas pero en dos campos relacionales distintos.

Naess se inspira en el filósofo británico Alfred N. Whitehead, quien también se muestra en desacuerdo con la idea de que las cualidades secundarias –por medio de las cuales los hombres perciben la naturaleza– no corresponden estrictamente a ella. Recordemos que Whitehead en su obra *Concepto de naturaleza* se refiere a esta cuestión de la siguiente manera:

> Parece ser una combinación extremadamente desafortunada que haya que percibir una serie de cosas que no existen. Sin embargo, a esto es a lo que llega de hecho la teoría de las cualidades secundarias. Reina actualmente en la filosofía y en la ciencia una aquiescencia apática en la conclusión de que no puede hacerse una exposición coherente de la naturaleza, tal como se nos revela en la toma de conciencia sensorial, sin arrastrar consigo relaciones con la mente.
>
> La exposición moderna de la naturaleza no es, como debería ser, una exposición de lo que la mente conoce de la naturaleza, sino que se confunde con una exposición de lo que la naturaleza es para la mente. El resultado ha sido desastroso tanto para la ciencia como para la filosofía.[25]

La separación radical, sostenida tanto por la ciencia como por la tradición filosófica, entre lo que es y lo que es percibido, se desprende de una errónea visión bifurcada de la naturaleza construida sobre el dualismo sustancia-cualidades, cuyas raíces históricas se remontan a la filosofía griega. La fuerte influencia que ejerció la lógica aristotélica creó la necesidad de buscar siempre una sustancia (sustrato) por debajo de todo. Es decir, una cosa es la sustancia manzana y otra la suma de todas sus cualidades: ser colorada, suave, etcétera.

Whitehead responsabiliza a la filosofía de que toda abstracción utilizada por el pensamiento haya sido transformada, ilegítimamente, en el sustrato metafísico de aquellos factores naturales asignados a las entidades con sus atributos.

De igual modo, Naess se opone a una visión dualista que enfrenta la naturaleza tal cual es (cualidades primarias) con una naturaleza tal cual es percibida (cualidades secundarias). Como alternativa nuestro autor propone una concepción del mundo que no lo conciba "ni como un conjunto de sustancias, ni co-

25. A.N. Whitehead, *Concepto de naturaleza*, Madrid, Gredos, 1968, p. 38.

mo un conjunto de cualidades".[26] En la experiencia espontánea las cosas son dentro de una red de interrelaciones que no distingue –ontológicamente– entre sustancia-atributo, sustrato-cualidad.

La crisis ecológica que vivimos puede ser interpretada como una consecuencia de los dualismos subyacentes que hasta ahora imperan. La extinción acelerada de la biodiversidad, la contaminación ambiental, la degradación de los suelos, el recalentamiento planetario, podrían ser considerados manifestaciones sintomáticas de las imperfecciones que enmascaran tanto los supuestos dualistas sostenidos en esta concepción como también sus máximos logros materiales plasmados en los lujos y las proezas de la sociedad tecnocrática. En efecto, el hecho de concebir la naturaleza en términos mecanicistas y como algo externo a nosotros, despojada de todas sus cualidades, posibilita fácilmente la implementación de prácticas abusivas y destructivas hacia ella. Esas mismas prácticas no serían implementadas –o al menos no tan fácilmente– en una concepción de tipo gestáltico en la cual la idea de interrelación introduce casi inevitablemente un sentido de respeto por la integridad y la totalidad de la cual cada uno de nosotros también forma parte.

De esta ontología gestáltica Naess desprende otra manera de percibir el mundo que nos conduce hacia modos de vida respetuosos de la integridad ecosistemática.

26. A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 57.

Segunda parte

De la realización individual hacia la realización planetaria

1. *Las tres dimensiones de la autorrealización*

Sin duda la noción de autorrealización es sumamente atractiva. Muchas personas entienden la autorrealización como un estado de plenitud, felicidad, o bien como el óptimo desenvolvimiento de nuestras funciones psíquico-intelectuales o espirituales. Pero ¿qué entiende Naess por autorrealización? y ¿por qué esta noción constituye el término central de su sistema?

La expresión "autorrealización" es una traducción del término inglés *self-realization*, lengua en la cual los trabajos de nuestro autor alcanzaron máxima difusión internacional. Sin embargo, esta expresión no reproduce totalmente el sentido original del término noruego *selv-realisering*. Tanto en la traducción inglesa como en la española, este vocablo pierde la condición activa que tiene en su lengua original, que es sumamente importante porque denota el carácter de proceso continuo, uno de sus rasgos identificatorios fundamentales.

En español, una traducción más aproximada sería la de "autorrealizándome" o "autorrealizándose"; pero debido a la dificultad idiomática de utilizar estas expresiones para referirnos a esta noción, tomaremos la traducción del inglés.

En este trabajo se abordará la noción de autorrealización sobre tres aspectos o dimensiones diferentes que, a nuestro enten-

der, subyacen en ella. Estas tres aclaraciones se corresponden con las tres maneras más frecuentes que Naess utiliza en sus trabajos para referirse a la autorrealización, a saber:

1) La autorrealización como la realización de un yo más amplio y profundo a través de la identificación con otros.[1]
2) La autorrealización como realización de las potencialidades inherentes.[2]
3) La autorrealización como la norma fundamental.[3]

En los siguientes apartados se introducirán las características fundamentales de la autorrealización a la luz de cada una de estas tres aclaraciones. Sin embargo, es importante subrayar que el ensamble entre estos tres enfoques o "caras" es tal que tratar de marcar líneas de separación precisas entre cada uno de ellos es distorsionar el término. Por esto, solamente trataremos de destacar ciertas notas que orientan cada aspecto de esta noción pero teniendo siempre presente que estamos frente a una misma unidad conceptual.

1. Véase A. Naess, "Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes", en M. Tobias (ed.), *Deep Ecology*, San Diego, Avant Books, 1985, p. 264; A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 171; "Self-Realization and Society", entrevista con Arne Naess, http//www.gn.apc.org/resurgence/articles/norberg_naess.ht, 27 de julio de 1999, p. 1.

2. Véase A. Naess, *Ecology, Community, and Lifestyle*, p. 141; S. Bodin, ob. cit., p. 29; "Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the world", en J. Seed, J. Macy, P. Fleming y A. Naess, *Thinking Like a Mountain: Towards a Council of All Beings*, Filadelfia, New Society Publishers, 1988, p. 229; "The Place of Joy in a word of Fact", en G. Sessions (ed.), ob. cit., p. 257

3. Véase A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, pp. 84, 120, 141 y 197; A. Naess, "Self-Realization: An Ecological Approach...", p. 283.

2. *La autorrealización como expansión del yo*

Para introducir esta primera aclaración, que encierra cierto aspecto psicológico, tomaremos como punto de partida la noción de "yo". Naess presenta el siguiente ejemplo:

> Una respuesta simple a qué o a quién soy es señalar mi cuerpo. Por ejemplo:
>
> – Yo conozco al señor Smith. Mi cuerpo conoce al señor Smith.
> – A mí me gusta la poesía. A mi cuerpo le gusta la poesía.
> – La única diferencia entre nosotros es que tú eres presbiteriano y yo soy baptista. La única diferencia entre nuestros cuerpos es que el tuyo es presbiteriano mientras que el mío es baptista.[4]

Como lo ilustra la cita, se desprenden algunas dificultades de identificarnos estrictamente con nuestro cuerpo. Además, como Naess señala, hay una gran variedad de perspectivas culturales e ideas populares respecto de este tema. Cuando en ciertas comunidades se pregunta dónde consideran que está su yo o su ego, algunos lo identifican en las proximidades de la laringe o cerca de los ojos, mientras que otros tienden a sentir que su ego está dentro del cuerpo o a identificarlo con la totalidad de éste.[5]

¿Cuál es entonces la posición de Naess? El ego es el ámbito más estrecho con el que puede identificarse el yo y el punto de partida en el proceso de autorrealización. En efecto, durante el primer año de vida de una persona, el yo se corresponde únicamente con un ego preocupado por satisfacer necesidades básicas, pero a medida que el tiempo transcurre éste comienza a expan-

4. A. Naess, "Self-realization: An Ecological Approach...", p. 227.

5. Véase A. Naess, "Identification as a Source...", p. 258.

dirse. Desde los siete años aproximadamente hasta la adolescencia el proceso de socialización, que implica contacto con familiares, compañeros y amigos, ayuda a "ensanchar" considerablemente el yo. Así, comenzamos a sentir como propios necesidades, intereses y sentimientos de quienes están más próximos a nosotros. En otras palabras, nos identificamos con ellos.

La identificación es un término clave en la ecosofía naessiana en tanto "proceso espontáneo no racional, pero tampoco irracional, donde el interés o los intereses de otros nos hacen reaccionar del mismo modo que reaccionaríamos si se tratara de nuestros propios intereses".[6]

Como proceso, supone potencialmente un continuo desarrollo y ejecución a lo largo de la vida. No es racional porque no demanda, necesariamente, operaciones estrictamente intelectuales, como el análisis o deducciones, pero tampoco está motivado por arrebatos o estímulos meramente pasionales.

¿Es, pues, la identificación generadora de comportamientos altruistas? Todo lo contrario. Un comportamiento de este tipo presupone una oposición entre el ego y lo que tradicionalmente se entiende como el alter ego; no implica la idea de "sacrificio" por parte del ego en favor de los intereses de un ego ajeno a él. Esto es algo totalmente distinto del proceso de identificación en el cual justamente se "desdibuja" el límite que me separa del otro.

En este último punto Naess encuentra sumamente valiosos los aportes de William James sobre la noción de yo. En la obra *Principles of Psychology* James señala las dificultades que surgen al tratar de trazar una línea de separación precisa entre lo que los hombres llamamos "yo" y lo que llamamos "mío"; muchas veces sentimos a nuestros hijos o a nuestros padres tan próximos a nosotros como sentimos a nuestro cuerpo, a tal punto que si alguno de estos seres queridos muere podríamos llegar a sentir que una parte de nosotros también muere con ellos.[7]

6. A. Naess, "Identification as a Source...", p. 261.

7. Véase idem, p. 260.

Si bien retoma esta idea de los límites difusos entre el "yo" y lo "mío", Naess va mucho más allá del círculo de familiares y seres queridos:

> Usted se identifica con su madre, con su padre y con sus hermanos en el sentido de que los ayudaría del mismo modo como se ayudaría a sí mismo. Esta identificación puede extenderse mucho más allá de su familia: por ejemplo, sus amigos, sus vecinos y su país. También se puede extender a la totalidad de la humanidad. Pero no se detiene ahí. Usted puede identificarse con animales, con plantas y con otras formas naturales.[8]

Nuestra capacidad de identificarnos no tiene un límite prefijado sino que está abierta a un despliegue constante y puede ser estimulada por factores de índole familiar, cultural o geográfica. También es posible desarrollarla a través de ciertas experiencias profundas, como las que vivió Naess en las montañas de Noruega, por medio de la educación o estrategias de sensibilización social.

El yo que comprende todo aquello con lo cual cada uno se identifica es denominado "yo ecológico". Por supuesto que su alcance depende de la capacidad de identificación de cada persona y esto, a criterio de nuestro autor, está estrechamente vinculado con nuestro grado de madurez. Es decir, cuando éste aumenta, también se incrementa la capacidad de identificarnos con otros seres, propiciando así la expansión de nuestro yo ecológico.

Esta expansión que provoca una inmediata desaparición de cualquier actitud egocéntrica está siempre acompañada por un sentimiento de profunda alegría en un sentido similar al término latino *lætitia,* utilizado por Spinoza. Recordemos que para el filósofo holandés la alegría "es el paso del hombre de una menor a una mayor perfección",[9] y la relación entre alegría y perfección

8. "Self-Realization and Society", p. 1.

9. B. Spinoza. *Ética*, México, Porrúa, 1990, p. 235.

es de carácter intrínseco, es decir, no puede darse una sin la otra. No cabe sentir alegría sin un incremento de perfección, ni perfección sin alegría.

En la reelaboración naessiana la alegría se vincula con la expansión del yo; en la medida en que éste se expande más allá de su ego estrecho y se identifica con otros experimenta necesariamente –dado el carácter de la relación– un sentimiento de alegría; cuanto más abarcativo se torna nuestro yo, más alegría sentimos.

3. *Identificación y convivencia*

Todos sabemos que los seres humanos bien para alimentarnos, o bien para construir viviendas y otros elementos necesarios para nuestra subsistencia requerimos, en mayor o menor medida, sacrificar a otros seres. ¿Este hecho entra en contradicción con la identificación naessiana? ¿Acaso nuestro autor pasa por alto los requerimientos básicos de la vida humana? Consciente de esta cuestión, Naess estipula dos reglas que orientan el alcance de la identificación. Estas reglas deberían ser aplicadas únicamente en aquellas situaciones en las cuales, por satisfacer nuestras necesidades vitales –y sólo nuestras necesidades vitales–, las especies entran en situaciones de conflicto.

La primera de ellas, llamada *regla de las necesidades vitales*, especifica el tipo de situaciones en las cuales sería legítimo poner en riesgo o sacrificar a algún individuo o grupo de otras especies. Mientras que la denominada *regla de cercanía* establece una suerte de "jerarquía de prioridades" a mantener.

Así pues, la regla de las necesidades vitales opera como limitante del poder humano cuando éste resulta abusivo con respecto a otros seres. La idea básica de esta regla es que nuestro poder termina o, más precisamente, la legitimidad de ese poder termina cuando terminan también nuestras necesidades vitales. Sin duda, este último término es sumamente controvertido y muchos po-

drían argumentar que lo que es una necesidad vital para uno no lo es tal vez para otros. ¿Cuál es, entonces, la posición de Naess con respecto a este punto? Nuestro autor distingue entre dos clases de necesidades vitales: las generales y las específicas. Las primeras son aquellas necesidades biológicas que debe satisfacer incondicionalmente un espécimen para conservar la vida; podríamos decir que cierta cantidad mínima de alimento es estrictamente necesaria para cualquier especie animal. El segundo tipo está representado por aquellas necesidades que varían según las especificidades inherentes a cada especie o a cada comunidad humana. Así, por ejemplo, la caza puede ser considerada una necesidad vital para la comunidad Inuk, pero no es una necesidad vital para quienes viven en una gran ciudad, nunca utilizaron la caza como medio para proveer alimento y disponen de otros medios para obtenerlo. Las necesidades vitales específicas varían según el lugar geográfico de cada grupo, el clima y el contexto cultural.

Pero aquí no finaliza esta cuestión. Naess introduce un tercer tipo de mal llamadas "necesidades", que son aquellas creadas por los sistemas de valores de la sociedad tecnoindustrial. Dado que ésta se estructura sobre la producción y el consumo masivo de productos y servicios, desdibujar los límites entre las auténticas necesidades –bien generales o bien específicas– y las artificiales, es de fundamental importancia para mantener el sistema. Sobrados son los ejemplos de estas últimas y muchas son las personas que consideran extremadamente necesarios objetos como automóviles (aunque sólo los utilicen para distancias que se pueden andar a pie o con transporte público), televisores, teléfonos celulares, etcétera.

Para sintetizar la idea central de esta regla, se puede decir que una necesidad vital de una especie no humana A anula un interés periférico de una existencia humana B.[10]

Por su parte, la regla de cercanía no sólo brinda un criterio

10. Véase A. Naess, "A Defense of the Deep Ecology Movement", *Environmental Ethics*, vol. 6, 1984, p. 267.

para establecer prioridades entre distintos intereses sino que también plantea una pauta para orientarnos cuando mis necesidades vitales –o las de mi comunidad– entran en conflicto con las de otra especie. Según nuestro autor, en una situación de este tipo las prioridades o responsabilidades deben orientarse hacia aquellos que estén más próximos a cada uno desde el punto de vista cultural, geográfico o de pertenencia a la especie. Naess ilustra esta regla con la imagen de círculos concéntricos en los cuales nuestros intereses y prioridades irían avanzando de los círculos más próximos al centro (representado por el entorno más cercano) hacia los círculos externos. Estos círculos, por supuesto, variarán de acuerdo con el contexto cultural de cada uno.

4. *Del yo estrecho al Yo expansivo*

Una vez presentadas ciertas consideraciones en torno de la noción naessiana de yo introduciremos una segunda acepción utilizada por nuestro autor que se distingue por el uso de la letra mayúscula inicial.

La noción del Yo escrita con mayúscula remite a cierta unidad de carácter ontológico que históricamente estuvo presente en sistemas filosóficos y doctrinas religiosas, bajo connotaciones y nombres diferentes. Así pues, en una entrevista publicada bajo el nombre de “Rich in Means, Rich in End”, Naess identifica explícitamente su noción de Yo con un término central de la tradición china, el de *tao*:

> Esta aparente dualidad entre los individuos y la totalidad es contenida por lo que llamo *Yo* y los que los chinos llaman Tao. Muchas personas en la ecología profunda han tenido alguna vez la sensación de estar conectadas con algo más grande que su ego, su nombre, su familia o sus características específicas.[11]

11. S. Bodin, ob. cit., p. 30.

En el artículo "Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes" nuestro autor también recurre a la noción hindú de *atman*:

> Uno de los términos centrales en la filosofía hindú es *atman*. Hasta este siglo, fue principalmente traducido como "espíritu". Es un término con connotaciones y ambigüedades similares a la noción de "yo", analizado por William James y otros filósofos occidentales.[12]

De igual modo, Naess remite a las enseñanzas de Buda respecto de que la mente humana puede abarcar a todos los seres vivientes".[13]

En lo que concierne a la tradición occidental, Spinoza es sin duda el pensador que más inspira a nuestro autor sobre esta idea de "unidad en la diversidad". En el artículo "Spinoza and Ecology" destaca el siguiente aspecto de la filosofía spinoziana:

> La unión con la totalidad de la naturaleza se realiza concibiendo las cosas particulares como una pluralidad de expresiones o manifestaciones de la naturaleza (Dios). Pero la naturaleza o Dios no es algo separado de estas manifestaciones.[14]

Como lo demuestra la heterogeneidad de estas citas, Naess parece dar poca importancia a las diferencias histórico-culturales que separan a estas tradiciones para simplemente recoger de todas ellas algo común: la relación entre individualidad y totalidad, que presupone una unidad subyacente bajo una aparente pluralidad.

12. A. Naess, "Identification as a Source...", p. 260.

13. A. Naess, "Self-Realization: An Ecological Approach...", p. 234.

14. A. Naess, "Spinoza and Ecology", en S. Hessing (ed.), *Speculum Spinozanum*, Londres, Rouledge, 1978, p. 50.

Al sentir como propias las necesidades de aquellos que más difieren de nosotros, más se expande nuestro yo. De este modo se produce un despliegue que nos conduce a una experiencia de profunda unidad con el resto de la vida.

Es evidente que, en una visión de este tipo, un sistema socioeconómico como el imperante, basado sobre la inequidad humana y la destrucción de otras formas de existencia, no podría ser sostenido. El avance en nuestro proceso de autorrealización necesariamente nos conduciría hacia otra dirección, ya que de un determinado modo de concebirnos a nosotros mismos se desprende un determinado tipo de relaciones y un estilo de vida específico. Quien conciba la naturaleza como una mera *res extensa* cuantificable, ajena a él, se comportará de modo muy distinto de quien la conciba como una unidad interconectada de la cual forma parte, y cada uno responderá de modo diferente a la pregunta "¿cómo debo vivir?".

En esta aclaración, la autorrealización es concebida como el despliegue expansivo del yo a través de nuestra capacidad de identificación. Es justamente la identificación la que nos permite expandirnos cada vez más hacia entornos más amplios. En la medida en que el ego se identifica con otros, sus estrechos límites iniciales comienzan a desplegarse y se torna más abarcativo. Cuanto más se expande el yo, más experimenta la sensación de pertenecer a una totalidad. Por esto, en la medida en que desarrollamos esta capacidad, la naturaleza no es algo ajeno o exterior: ya no podemos percibirla a través de una relación de carácter externo sino, por el contrario, comenzamos a experimentar una profunda integración de nuestro yo con ella.

Val Plumwood, figura representativa del ecofeminismo, hace una crítica sobre los supuestos usos diferentes y contradictorios que la ecología profunda realiza de la noción de yo.[15] Antes de introducir puntualmente la crítica, cabe señalar que ésta no es cla-

15. Véase V. Plumwood, "Naturaleza, yo y género", *Mora*, 2, 1996, pp. 35-59.

ra en su formulación inicial, debido a que está dirigida a la ecología profunda cuya única condición de pertenencia, como ya hemos mencionado en la Primera Parte, es la aceptación de los ocho principios de la plataforma. De ahí en más, cada partidario es libre –y hasta es conveniente que lo haga– de sostener su propia fundamentación (nivel 1) y de desarrollar una ecosofía personal que puede sustentar cualquier idea de yo, siempre que compatibilice con la plataforma. Por esto, encontrar diferentes nociones de yo entre sus partidarios no supone ninguna falencia o contradicción en lo vinculado con este movimiento.

Como la crítica de Plumwood nos brinda la posibilidad de aclarar algunas cuestiones, no la rechazaremos por su dudoso planteo inicial sino que la consideraremos –como creemos que fue su intención– dirigida hacia la ecosofía T.

Esta autora considera que, por un lado, Naess y sus seguidores sostienen una noción de "yo-indistinguibilidad" basada en una cosmología de la "totalidad indivisa" que implica –según ella lo entiende– la imposibilidad de analizar el mundo en partes independientes y, por ende, de distinguir el yo –o mi yo– de la naturaleza. El segundo tipo de yo, que Plumwood denomina "yo expandido", es fruto de la identificación con otros, "«identificación» no significa «identidad», sino algo más parecido a «empatía»". Por último, el "yo trascendido" o "yo transpersonal" que, según esta autora, representa la renuncia del ego a favor de lo que en términos de Naess sería el yo.

Si analizamos detenidamente las tres nociones de yo que Plumwood distingue, no necesariamente debemos considerarlas como distintos tipos de yo, y mucho menos contradictorios, sino que pueden ser entendidos como miradas diferentes de la misma noción. En efecto, el llamado "yo-indistinguibilidad" únicamente puede ser concebido desde una perspectiva ontológica porque sólo en ese plano es donde el yo es totalmente indistinguible del resto. Naess justamente distingue entre las categorías analíticas que dividen y separan de la realidad en cuanto tal. El error no consiste en utilizar esas herramientas para explicar la reali-

dad sino en atribuirles un estatuto ontológico y pensar que la realidad se limita a lo que nuestra racionalidad puede captar.

El "yo expandido", por su parte, no es otra cosa que su correlato psicológico, que supone "ponerse en lugar de otro". Es decir, identificarnos con otros pero no perdernos en el otro o perder nuestro lugar. Un padre, por ejemplo, puede sufrir si su hijo sufre; en cierta medida hace propio ese sentimiento, pero no por eso si le preguntan su nombre va a responder el nombre de su hijo.

Finalmente el "yo traspersonal" o trascendido no es más que la fusión entre las dos caras anteriormente mencionadas del yo. Es decir, una forma de entenderlo bajo los aspectos ontológico y psicológico anteriormente mencionados: cuando el yo se expande (mediante un proceso de identificación), comienza a trascender el ego estrecho, ya que va más allá de sus propios intereses egocéntricos y, en la medida en que se torna más expansivo, es capaz de identificarse con seres cualitativamente diferentes de él, de manera que se puede percibir –en el caso humano– la unidad ontológica que subyace en la pluralidad. Aquí no hay, como sostiene Plumwood, una renuncia a favor del yo porque, de ser así, estaríamos en presencia de una posición altruista en la cual el yo sería considerado como un "alter yo". En otras palabras, todo lo contrario a lo sostenido por Naess.

5. *La autorrealización como desarrollo de las potencialidades*

Mientras que la aclaración anterior y la que veremos en el próximo apartado vinculan la autorrealización con procesos psicológicos o dinámicas sociales que sólo pueden corresponder a la dimensión humana, la presente aclaración alude al modo por el cual este proceso puede ser atribuido a todas las formas de existencia.

Como esta aclaración se sustenta sobre la indisoluble unidad del hombre con el resto de la vida, comenzaremos con ciertas

consideraciones que Naess plantea en torno de la concepción de vida y sobre algunas de las nociones más relevantes que la contextualizan.

Nuestro autor señala que los resultados obtenidos en el campo de la geología nos conducen a la impresión de que el desarrollo de la vida en la Tierra es un proceso integrado en constante evolución, y aunque los límites de esa unidad pueden ser debatidos, hay algo básico: "La vida es fundamentalmente una" o, dicho con otros términos, es un gran Todo.

Las individualidades vegetales y animales necesitan satisfacer necesidades y tener ciertas condiciones atmosférico-climáticas básicas obtenidas gracias a la interacción constante entre los diferentes componentes naturales. Sólo esta interacción posibilita la manifestación de la vida. Por eso, en un sentido amplio, la vida es inconcebible aisladamente.

De este modo, la ecosofía no considera la vida como una condición biológica determinada sino como un proceso integrado y en evolución permanente, en el cual sólo una parte de los elementos integrantes posee ese estado biológico, posible gracias a la interacción constante con los componentes denominados inorgánicos. Como sin estos últimos no puede darse la vida en términos biológicos, Naess prefiere evitar la distinción tradicional entre lo orgánico y lo inorgánico ya que lleva implícita una contraposición entre aquello que tiene vida (lo orgánico) y lo que no la tiene (inorgánico). Opta, en cambio, por utilizar la expresión "ser viviente", agrupando en esta última a todas las entidades naturales.

La expresión tan corrientemente utilizada de "el hombre *en* el ambiente" supone la idea de que éste constituye una individualidad aislada e independiente de su entorno con el cual mantiene una relación de carácter externo. Pero la visión naessiana permite ir más allá de esta idea: el hombre y el ambiente forman parte de una misma totalidad interconectada y no se los puede concebir independientemente salvo a través de distinciones analíticas. A criterio de nuestro autor, no es válido en un sentido es-

tricto hablar del hombre –o de cualquier otro ser– *en* el ambiente, debido a que nada puede ser fuera de él.

Las consecuencias de esta concepción relacional son sumamente beneficiosas en lo concerniente a la implementación de actitudes y prácticas ecológicas concretas.

Otro de los términos clave que encierra esta segunda aclaración es el de *potencialidad* o *potencialidades*. Todos tenemos una idea más o menos aproximada de lo que es una potencialidad. Generalmente vinculamos esta palabra con un talento o una capacidad que todavía no ha salido a la luz pero que está en nosotros en forma latente. Aunque la concepción naessiana de potencialidad se orienta en esta dirección, es importante aclarar que ésta no es atribuida únicamente al hombre sino a todos los seres vivientes. Además, hay que distinguir entre el tipo de potencialidades a las que Naess alude y aquellas otras valoradas por la sociedad tecnoindustrial. En esta sociedad la competencia, el individualismo o la capacidad de producir son atributos muy apreciados y herramientas indispensables para participar en la violenta "carrera de la vida" que, según lo entienden algunos, nos enfrenta a unos con otros. Es lógico entonces que, en este tipo de sociedad, la autorrealización tenga una connotación totalmente diferente del contexto ecosófico; la autorrealización suele interpretarse cuando desarrollamos aquellas capacidades que nos permiten imponer nuestros intereses egoístas sobre los intereses de otros. Esto, por supuesto, se vincula con el aspecto más estrecho del yo –o ego– y presupone un tipo de beneficio generalmente alcanzado a expensas de otro. Este modo de entender la autorrealización, que no es otra cosa que la realización del "ego estrecho", presupone una visión atomista de la realidad que inevitablemente conduce hacia una actitud individualista y competitiva cuyas consecuencias padecemos en la actualidad y que se oponen a la visión ecosófica.

Ahora bien, la realización de las potencialidades de la autorrealización naessiana abarca una gama muy amplia que encierra tanto capacidades fisiológicas (en el caso de algunas especies)

hasta otras mucho más complejas, como lo son ciertas capacidades psicológicas, intelectuales o espirituales específicamente humanas. Debido al bajo nivel de precisión de su sistema, Naess no se detiene en el desarrollo puntual de cuáles serían las potencialidades propias de cada ser. Su finalidad es solamente plantear la autorrealización en tanto realización de las potencialidades inherentes, pero no ahondar en el estudio específico vinculado con las características propias de cada especie y mucho menos de cada espécimen. Cada uno de nosotros tiene la tarea de descubrir aquellas potencialidades únicas que posee. En lo que respecta a otros seres, preguntas como ¿cuáles son las potencialidades inherentes a –por ejemplo– la especie X? o ¿cuáles son las potencialidades inherentes al espécimen Y? deberían ser respondidas por aquellos que se dediquen específicamente a estudiar con profundidad esos casos particulares.[16]

Recordemos que en los seres humanos la alegría constituye un excelente "medidor" de nuestra autorrealización. En la medida en que nuestras potencialidades se desarrollan, mejor nos sentimos. Esto lo podemos comprobar cuando realizamos actividades que nos resultan muy gratas y con las cuales sentimos que el tiempo transcurre rápidamente o que las podemos realizar con mucha facilidad.

Pero no debemos confundir la conexión alegría-autorrealización con un utilitarismo hedonista. En la ecosofía T, la alegría no se persigue como fin último, es decir, no buscamos nuestra realización para estar alegres sino que nos sentimos alegres cuando nos realizamos.

Ahora bien, como ya señalamos anteriormente, la ecosofía T concibe la vida como unidad. Cada ser viviente se encuentra en constante interacción con otros de manera que sin tal interacción no serían lo que son, e incluso no serían. Al ser la vida un proceso integrado, ¿cómo se establece el entrelazamiento entre

16. Véase A. Naess, "Self-Realization: An Ecological Approach...", p. 238.

la realización de las potencialidades de un espécimen determinado y la totalidad que representa la vida?

Resulta esclarecedor pensar esta cuestión en dos niveles: por un lado, un nivel que podríamos denominar "profundo", vinculado con la dimensión ontológica y en el cual existe una totalidad manifiesta de múltiples formas. Por otro lado, podríamos referirnos a un nivel "aparente" que se corresponde con las múltiples manifestaciones de la totalidad o "individualidades". Cuando se alude a la realización de las potencialidades, es importante tener presentes estos niveles: si un espécimen X desarrolla las potencialidades que son inherentes a su individualidad, la vida en tanto unidad también se realiza a través de ellas.

No podemos pasar por alto la notoria influencia de Spinoza que se trasluce en este punto, quien afirma en su célebre obra *Ética*: "Todo lo que existe expresa de un modo cierto y verdadero la potencia de Dios".[17] La expresión "todo lo que existe" incluye, por supuesto, las singularidades que conforman la naturaleza, en tanto modos de los atributos de la sustancia única (Dios). Así, cada singularidad no es más que la manifestación de la única Sustancia. De igual modo, en la autorrealización naessiana el despliegue de potencialidades propias de ese espécimen –como manifestación singular de algo más vasto– no son otra cosa que potencialidades de la vida en tanto unidad.

Pero la tradición occidental no es la única que inspira a Naess. Sus estudios realizados sobre el pensamiento de Ghandi también influenciaron marcadamente su perspectiva con respecto a esta cuestión. En su artículo "Self-realization: An Ecological Approach to Being in the World" recurre a las palabras del líder político indio para aclarar su propuesta:

> Yo creo en la *Advaita* (la no dualidad), yo creo en la unidad esencial entre el hombre y todo lo que vive. Por lo tanto, creo que si un hombre gana en espiritualidad todo el

17. B. Spinoza, *Ética*, Libro I, demostración XXXVI, p. 29.

mundo gana con él, y si un hombre pierde espiritualidad, entonces, por extensión, todo el mundo pierde también.[18]

Según la escuela del no dualismo (Advaita), cuyo principal exponente fue el filósofo hindú del siglo VIII Sankaracharya, la Conciencia Pura es la única realidad y las múltiples formas que habitan el mundo, incluido el hombre, son una con ella.

La cita de Gandhi aclara, desde otra tradición, la correspondencia presentada por Naess entre el incremento de la autorrealización individual y el incremento de la autorrealización o de la vida en su conjunto. Si las individualidades son manifestaciones de una unidad ontológica subyacente –con su correlato biologicista plasmado en el proceso de vida–, entonces la posibilidad de avanzar en la autorrealización va a estar íntimamente conectada con la autorrealización de "otros", porque todos constituimos una misma unidad. Aquellos estilos de vida que presuponen el éxito o la realización sobre la base de algún tipo de imposición, sujeción o aniquilación de otros no son más que perversos espejismos. Solamente avanzamos en nuestro proceso de autorrealización cuando el resto de los seres también se realiza.

De más está decir que, en el actual sistema socioeconómico donde las potencialidades de millones de personas son anuladas por la extrema pobreza y selvas, bosques, ríos, etc. manipulados como si se tratara de un mero *stock* de materia prima, la autorrealización es algo difícil de imaginar. Se demanda, entonces, un replanteamiento profundo de los supuestos ontológicos y antropológicos que subyacen tras el modelo imperante y la necesidad de reorientar nuestras prácticas sobre propuestas éticas que contemplen la vida en toda su unidad. El aspecto normativo de la autorrealización que a continuación trataremos apunta a esta finalidad. Sin embargo, antes de abordar este aspecto, se pre-

18. A. Naess, "Self-Realization: An Ecological Approach...", p. 233.

sentarán algunas de las principales tendencias de las denominadas *éticas ecológicas y/o ambientales*.

6. *La autorrealización como norma de vida*

> Necesitamos cambiar nuestra sociedad, nuestro estilo de vida, y para eso necesitamos nuevos valores y normas que acompañen y guíen ese cambio.[19]

Durante los últimos veinticinco siglos la ética se abocó a la esfera estrictamente humana. Únicamente nuestro comportamiento o nuestras actitudes hacia nosotros mismos o hacia otras personas eran considerados buenos o malos, correctos o incorrectos, desde un punto de vista ético.

La naturaleza, en cambio, pertenecía al ámbito de lo éticamente neutral, en el sentido de que nuestras acciones hacia ella no entraban en su campo de consideración. Sin embargo, en los últimos dos siglos la magnitud de la intervención humana sobre la naturaleza fue tal que han surgido una multiplicidad de cuestionamientos éticos nunca antes planteados: cuestiones como si debemos disfrutar de un alto nivel de vida a costa de las potenciales carencias que puedan sufrir las futuras generaciones, o si es moralmente correcto considerar otras formas de existencia como mera materia prima, son objeto de debate y discusiones. Desde hace ya varias décadas distintos pensadores han tratado de dar, bajo el nombre de ética ambiental y/o ecológica, respuestas parciales o totales a problemáticas de este tipo.

La ética ambiental aparece en el discurso filosófico, según señala M.H. Parizean, como una ética sectorial, que trata aquellas cuestiones exclusivamente vinculadas con las relaciones del ser humano con la naturaleza y tiende

19. A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 68.

> ...a justificar un conjunto más o menos estructurado, según el caso, de comportamientos, actitudes y valores con respecto a los animales, el ser vivo y la biosfera.[20]

Una de las primeras dificultades con las que se enfrenta este tipo de ética es determinar qué o quiénes deberían ser considerados moralmente. Distintas posiciones han establecido criterios diferentes para dar respuesta a esta pregunta. La llamada ética de los animales, por ejemplo, estima que éstos deberían ser considerados moralmente porque poseen, al igual que el hombre, la capacidad de sentir placer y dolor.

La ética centrada en la vida da un paso más y no sólo contempla a los animales sino a otras formas de existencia, incluyendo vegetales, algas, organismos unicelulares, etc.[21] La denominada ética del holismo ecológico considera moralmente los ecosistemas en su conjunto, sin tener en cuenta individualmente las diversas formas de existencia que los integran.

Pero una vez más, los argumentos a favor, o las críticas hacia cada una de estas posiciones, nos remiten a la distinción anteriormente mencionada entre antropocentrismo y ecocentrismo.

En efecto, algunos autores identifican las éticas de corte ecocéntrico con aquellas llamadas "ecoéticas" o éticas ecológicas, mientras que las de raíz antropocéntrica son denominadas "éticas ambientales". Pero las dificultades y diferencias terminológicas se hacen presentes nuevamente. Si bien dentro del discurso ecológico la mencionada asociación es frecuente, hay quienes utilizan esas diferenciaciones indistintamente. Tal es el caso del mismo Naess quien, a pesar de sostener una perspectiva ecocén-

20. M. Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. París, Presses Universitaires de France, 1996, p. 256.

21. Dentro de este tipo de ética, algunos pueden considerar, bien que todos los seres vivos tienen la misma relevancia moral, bien que algunos tienen mayor relevancia que otros.

trica, generalmente habla en términos de "ética ambiental" y no de "ecoéticas" o "éticas ecológicas".

El ecocentrismo aborda el problema desde una perspectiva bastante innovadora, ya que considera que no es posible articular adecuadamente una ética de la naturaleza desde el marco teórico-conceptual tradicional. Así, quienes se orientan en esta dirección consideran necesario un desplazamiento y/o una redefinición de términos básicos como "sujeto racional", "deberes", "obligaciones", "derechos", etc. Recordemos que para esta perspectiva la crisis ecológica resulta de una errónea cosmovisión que emerge ahora en forma de crisis, debido al vertiginoso crecimiento del poder tecnológico. Pero el auténtico origen del problema radica en el dualismo hombre-naturaleza, construido sobre supuestos tales como el lugar privilegiado del hombre en la creación o su aparente superioridad.

Hace más de cincuenta años A. Leopold, el primer gran representante de esta línea, en su famoso ensayo *The Land Ethic* denunciaba que "hasta ahora no hay una ética que se ocupe de la relación del hombre con la Tierra, con los animales y con las plantas que crecen en ella. La Tierra, como las jóvenes esclavas de Odiseo, es todavía propiedad, conlleva privilegios pero no obligaciones".[22] Por ello es necesario cambiar

> ...el rol del *Homo sapiens*, de conquistador de la comunidad de la Tierra a simple miembro y ciudadano de ella. Esto implica respeto por sus prójimos-miembros y también respeto por la comunidad en cuanto tal.[23]

La noción de comunidad es formulada a la luz de una concepción de vida entendida como unidad que supone integración e in-

22. A. Leopold, "La ética de la tierra", en T. Kwiatkowska y J. Issa (comps.), *Los caminos de la ética ambiental. Una ontología de textos contemporáneos*, México, P y V Editores, 1998, p. 62.

23. A. Leopold, ob. cit., p. 63.

teracción entre los diversos miembros. Sobre la base de esta idea, Leopold afirma que algo es correcto cuando "tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Es equivocado cuando tiende en otra dirección".[24]

Pero la posición de Leopold, para algunos, guarda un punto débil y controvertido: el hecho de no contemplar individualmente a los seres que conforman la comunidad biótica. En efecto, de su postura se podría desprender que, mientras se mantenga el equilibrio ecosistémico, no importa el modo en que los seres que la conforman mueran, e incluso no importa tampoco si éstos son sacrificados por el bien del conjunto.

Hay también quienes cuestionan la necesidad de recurrir a un enfoque ético ecocéntrico para abordar la problemática ecológica. María Teresa López de la Vieja, por ejemplo, considera que tanto en el antropocentrismo como en la ecología profunda la ética ambiental tiene dos propósitos: "a) conformar una conciencia medioambiental, más atenta a las consecuencias de la acción humana sobre el entorno físico, y b) limitar la conducta humana con respecto al ecosistema, más vulnerable cuanto más crece el potencial técnico de la especie",[25] y para estos propósitos la autora considera que no es imprescindible adoptar un punto de vista moral antiantropocéntrico. Pero cabe preguntarnos si éstos son los únicos propósitos de este tipo de éticas o si fue el inminente deterioro de nuestro hábitat lo que mostró la posibilidad –o la necesidad– de construir una ética ambiental. Si bien la llamada "crisis ecológica" actuó como disparador de la reflexión ética sobre estos problemas, los objetivos y los enfoques filosóficos varían de modo sustantivo según se adopte una u otra posición.

Una ética ecológica que se desprenda de los principios ecocéntricos contenidos en la ecosofía T va más allá de una finalidad netamente instrumental. Es decir, no apunta sólo a frenar

24. Citado por A. Dobson, *Pensamiento político verde*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 76.

25. M. T. López de la Vieja, "Ética medioambiental y deberes indirectos", en J.M. Gómez-Heras (coord.), ob. cit., p. 126.

la destrucción ecosistémica únicamente por la amenaza que ésta representa para la especie humana, sino también reivindicar el valor intrínseco de todas las formas de existencia.

Si el objetivo principal de una ética ambiental es frenar la destrucción del planeta, sin duda no es necesario adoptar un enfoque ecocéntrico; pero si, por el contrario, el objetivo abarca mucho más que eso, el desplazamiento del antropocentrismo hacia el ecocentrismo debería realizarse necesariamente. Pero ciertas tendencias de corte antropocéntrico encuentran en la tradición moral occidental los suficientes elementos esclarecedores para afrontar la problemática que presenta la crisis ecológica. John Passmore, destacado representante de esta postura, sostiene que asuntos como el agotamiento de recursos o la destrucción de ecosistemas pueden insertarse dentro del marco problemático de "conductas agresivas para con el prójimo" (sean los prójimos semejantes presentes o bien semejantes futuros).

Otro ejemplo de esta posición lo suministra María Julia Bertomeu, quien considera que una ética como la kantiana "podría aportar mucho si se la expresara como un principio sustantivo restrictivo, que descartara por moralmente incorrectas «aquellas acciones cuya práctica generalizada es incompatible con la preservación del medio ambiente»".[26] Si, por ejemplo, deseo cortar los árboles de mi jardín porque considero que deslucen mi casa, antes de hacerlo debería realizar el "test de universalización" y preguntar: "¿Es compatible con la preservación del ambiente que todos corten los árboles de sus jardines por cuestiones estéticas?". Como la respuesta es negativa, tal acción debería ser considerada incorrecta desde el punto de vista moral.

Ahora bien, no todas las propuestas de ética ecológico-ambiental están tan claramente posicionadas, bien en el extremo

26. Véase M.J. Bertomeu, "Problemas éticos del medio ambiente", en O. Guariglia (coord.), *Cuestiones morales*, Madrid, Trotta, 1996, p. 236.

ecocéntrico, bien en el antropocéntrico. Hay también una gama de posiciones intermedias, a mitad de camino, entre uno y otro extremo.

La ética de los animales de Peter Singer, por ejemplo, parte de la estructura argumentativa de la tradición utilitarista para construir una apología de la defensa animal. Básicamente, la idea consiste en que si la ética utilitarista busca maximizar placer y minimizar dolor, es indispensable incluir también en el cálculo a todas las entidades capaces de sentir, aunque éstas no sean humanas. Ello conduce a otorgar relevancia moral también a los animales. Excluir a éstos del universo moral supone, según Singer, caer en el "especieísmo", o sea, en discriminar únicamente por razón de la especie.[27]

Hans Jonas, por su parte, orienta su línea argumentativa en dirección al derecho que las futuras generaciones tienen de recibir un planeta habitable, con lo cual nosotros, los "hombres del presente", deberíamos adoptar un principio de responsabilidad que proteja a nuestros descendientes, los "hombres del futuro", de las prácticas tecnológicas que colocan a la naturaleza en una situación de extrema vulnerabilidad.

7. *El valor intrínseco de todos los seres vivientes*

Que cada ser humano posee valor intrínseco es una idea instalada en el discurso contemporáneo. Pero afirmar que lagos, montañas, insectos e incluso seres que podrían constituir amenazas para los seres humanos tienen un valor en sí mismo es, sin duda, algo mucho más controvertido y que no todos, seguramente, estarán dispuestos a aceptar. ¿Cuál es, entonces, el criterio para considerar que algo tiene valor intrínseco?

J. O'Neill señala algunas condiciones: algo tiene valor intrín-

27. Véase P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 1993.

seco si es un fin en sí mismo y no un medio para otro fin, o cuando su valor es independiente de la valoración de los tasadores.[28]

Hay quienes consideran, bien los ecosistemas en su conjunto, bien los seres vivientes no humanos que cumplen con alguno de esos requisitos. Leopold fue un precursor en esta cuestión al afirmar:

> Es inconcebible que una relación ética con la Tierra pueda existir sin amor, respeto y admiración hacia ella y una elevada consideración por su valor. Por valor, por supuesto, entiendo algo mucho más amplio que el mero valor económico; yo me refiero al valor en un sentido filosófico.[29]

Naess, por su parte, ampliando el alcance de la famosa formulación kantiana "nunca uses a una persona solamente como un medio", afirma que no sólo el hombre sino también ningún ser viviente debe ser considerado únicamente como medio porque tiene un valor en sí mismo. Algo tiene valor con absoluta independencia del uso, la utilidad, el agrado o la simpatía que pueda provocar en los seres humanos.[30] El valor intrínseco de A es totalmente independiente de B, es decir, es independiente de cualquier sujeto-tasador.[31] En este punto Naess adopta una posición intuicionista:

28. Véase J. O'Neill, *Ecology, Policy and Politics: Human Well-Being and the Natural World*, Londres, Routledge, 1993, p. 9.

29. Citado por J.B. Callicott (ed.), *Companion to A Sand County Almanac*, The University of Wisconsin Press, 1987, p. 212.

30. Holmes Rolston llama a este tipo de valor *valor no instrumental* o *no antropocéntrico*. Véase H. Rolston, "Environmental Ethics: Values in Ruties to the Natural World", en L. Gruen y D. Jameson (eds), *Reflecting on Nature*, Oxford University Press, 1994.

31. Además, el valor intrínseco que algo pueda tener no entra en contradicción con el hecho de que se le pueda adjudicar externamente –desde B– otra clase de valores, sean económicos, estéticos, recreativos, etcétera.

> ¿Por qué todo ser viviente tiene un valor autopoiético? Cuando nos enfrentamos a la siempre recurrente pregunta de "por qué", es necesario detenernos en algún lado. Y éste es un sitio donde podríamos muy bien detenernos. Admitamos que el valor en sí es algo que nos muestra la intuición.[32]

Inspirándose en Aristóteles, nuestro autor remite a aquellas formulaciones cuya evidencia no demanda otro tipo de justificación. En efecto, para no quedar atrapados en un regreso al infinito al "por qué" la cadena de cuestionamientos debe detenerse en algún punto, y Naess encuentra en el enunciado sobre el valor intrínseco de todos los seres un buen sitio para hacerlo. Esta intuición, sostenida también por muchas personas que han tenido experiencias profundas con la naturaleza, se corresponde con el valor intrínseco que las diversas formas de existencia poseen en tanto expresiones de una totalidad mucho más vasta y de la cual uno también forma parte.

Con el objeto de eliminar las dificultades que surgen de la noción de valor intrínseco y de las preguntas que la acompañan, como "¿cuáles son los criterios para considerar que algo o alguien tienen un valor intrínseco? u otras semejantes, Warwick Fox presenta una distinción teórico-conceptual entre lo que él llama "código de conducta" y "estado del ser".[33] El primero se corresponde con la posición que atribuye un valor intrínseco a todos los componentes naturales, mientras "el estado del ser" se vincula con la expansión del yo fruto de identificación con otros. Fox sostiene que el "estado del ser" provoca una conciencia ecológica tal que espontáneamente conduce a comportamientos no destructivos para con la naturaleza.

32. A. Naess, "Identification as a Source...", p. 266.

33. En 1986, en el marco de la IV Conferencia Nacional de Educación Medioambiental realizada en Australia, Fox propuso eliminar la noción de valor intrínseco y promover, en cambio, la de "estado del ser".

No cabe duda de que expresiones como "valor en sí mismo", "intrínseco" o "inherente" son sumamente controvertidas. Ya el hecho mismo de considerarlas o no sinónimos genera diferencias.[34] Pero más allá de estas cuestiones terminológicas, el valor en sí mismo, o valor intrínseco, la afirmación de que todas las formas de existencia tienen un valor, es un aspecto central explicitado en la ecosofía naessiana pero confuso en lo que concierne a su formulación realizada en la plataforma de la ecología profunda. Recordemos que el primer principio de la plataforma sostiene:

> El bienestar y el florecimiento de la vida humana y no humana en la Tierra tienen un valor en sí mismos, valor intrínseco o un valor inherente.

Jon Wetlesen, sin embargo, cuestiona esta formulación inicial sosteniendo que en ningún momento alude al valor intrínseco de los seres sino sólo al valor intrínseco que el florecimiento de éstos posee.[35] A su criterio una formulación alternativa que redima este descuido podría ser:

34. Véase J. Wetlesen, "Value in Nature: Intrinsic or Inherent?", en N. Witoszek y A. Brennan (eds.), *Philosophical Dialogues: Arne Naess and the Progress of Ecophilosophy*, Oxford, Rowman & Littlefield Publisher Inc., 1997. Así, por ejemplo, Jon Wetlesen recoge una distinción entre "valor inherente" y "valor intrínseco". Mientras el primero es propio de las éticas deontológicas que atribuyen este tipo de valor únicamente a los sujetos morales, el valor intrínseco se correspondería con las éticas teológicas, divididas, a su vez, en dos tipos: las consecuencialistas, que atribuyen un valor intrínseco a determinados estados producidos como resultado de ciertas acciones humanas, y las holísticas, que no sólo atribuyen un valor inherente al resultado sino también a los agentes y a las acciones que éstos realizan. Wetlesen sitúa la posición de Naess en este último caso, de lo que se sigue que, a criterio de este autor, sería más adecuado dentro de la ecosofía hablar en términos de valor inherente más que de valor intrínseco, aunque el propio Naess explicita que utiliza ambos términos como sinónimos.

35. "Las cosas son valiosas en relación con su estado o sus logros o los que han alcanzado, es decir, por lo que tienen, en lugar de por lo que ellas son"; J. Wetlesen, ob. cit., p. 405.

> La vida humana y no humana en la Tierra tienen un valor en sí mismo (valor inherente) y también lo tienen su bienestar y florecimiento.[36]

La mayor parte de las controversias surgidas en torno de las éticas ambientales se origina por sostener diferentes concepciones de lo real. Aquello que consideramos bueno o malo, correcto o incorrecto, se desprende de nuestra visión del mundo y, de acuerdo con cómo sea ésta, actuaremos de tal o cual manera.

Por eso, nuestro autor considera que una ética ambiental tiene que estar contenida en lo que podríamos llamar una *ontología ambiental*. La contaminación de los ríos, la degradación de los suelos, etc., son problemas sintomáticos de la crisis que demandan una revisión de los supuestos ontológicos sobre los cuales se ha construido un modelo insostenible de sociedad. Articular una ética ecológica sobre los actuales supuestos metafísicos no es más que plantear la cuestión de modo fragmentario.

Ahora bien, la atribución de un valor intrínseco a todos los componentes de la naturaleza conduce hacia otra de las ideas fundamentales del pensamiento naessiano: el igualitarismo ecocéntrico o biocéntrico.[37] En efecto, todos los seres vivientes tienen, *en principio*, igual derecho a vivir y a florecer, independientemente de la utilidad, la simpatía que les tengamos o del grado de complejidad que ostenten. Este principio constituye un patrón orientador de nuestro comportamiento en la medida en que "sugiere una guía que limita la matanza y, de modo más

36. J. Wetlesen, ob. cit., p. 407.

37. Aunque ambas expresiones son usadas corrientemente como sinónimos, Fox considera más apropiada la expresión "ecocentrismo" ya que el prefijo "bio", que etimológicamente se identifica con "vida", propicia confusiones, como suponer que la ecología profunda restringe la igualdad solamente a los organismos, excluyendo a lo que tradicionalmente se entiende por inorgánico (montañas, mares, etc.). Véase W. Fox, "Arne Naess: A Biographical Sketch", *Trumpeter*, vol. 9, Nº 2, 1992.

general, limita la obstrucción del florecimiento de las potencialidades de otros".[38]

Debemos aclarar que el término 'derecho'[39] es despojado aquí de cualquier connotación que podríamos llamar técnico-filosófica. Con su utilización Naess simplemente pretende tratar de verbalizar la intuición de que "si yo tengo derecho a vivir, tú también tienes el mismo derecho". Pero ¿acaso esto significa que si algún ser viviente no humano pone en riesgo mi vida o la de cualquier otro ser querido sólo debiéramos soportar estoicamente la situación? De ninguna manera. Con la introducción de la expresión 'en principio', este derecho a vivir y florecer queda subordinado a las prácticas necesarias que supone la subsistencia, es decir, se subordina a las reglas de necesidades vitales y de cercanía. Pero esta restricción de ninguna manera es para Naess un intento de jerarquización.

A pesar de que algunos pensadores han tratado de restringir el principio dentro de algún tipo de jerarquía,[40] la ecosofía T rechaza criterios como "ser superior" dentro de la escala evolutiva, tener alma o poseer conciencia, comúnmente utilizados para justificar diferencias entre las formas de existencia. Enfáticamente Naess afirma que ninguna de estas justificaciones pueden mantenerse frente a la intuición básica de la unidad de la vida. Por supuesto, esta perspectiva genera controversias y mientras algunos autores critican la falta de rigurosidad en el tratamiento del principio otros, como Luciano Espinoza Rubio, la rechazan

38. A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 167.

39. Naess explícita cierta "incomodidad" con el uso de este término alegando que la elección del mismo se debe a no haber podido encontrar otro más adecuado para expresar su idea.

40. Mathews y Fox conectan el valor intrínseco con el grado de complejidad central de un organismo. Fox incluso ha llegado a sostener que "debemos tener claro que la intuición fundamental de la ecología profunda no lleva consigo la opinión de que el valor intrínseco esté difundido homogéneamente entre los miembros de la comunidad biótica"; citado por A. Dobson, ob. cit., p. 78.

totalmente por considerar que Naess encuentra elementos para legitimar tal principio en una presunta lectura igualitarista de la filosofía spinoziana.[41]

Sin embargo, a nuestro entender, gran parte del debate surge a partir de ciertas interpretaciones distorsionadas del principio y que podríamos agrupar en tres "malentendidos" generales, a saber: 1) considerar que en el ámbito práctico Naess sostiene el igualitarismo hasta las últimas consecuencias; 2) suponer que el principio se extiende hacia áreas que éste realmente no abarca, y 3) interpretar que el principio pasa por alto las diferencias entre el hombre y los seres vivientes no humanos. Con respecto al primer punto, usualmente se piensa que, de sostener estrictamente el principio en una situación en la cual la vida de un hombre entra en conflicto con la vida de un animal, no sería legítimo matar a este último porque ambos tienen igual derecho a vivir. No es nuestra intención reiterar lo expuesto; simplemente recordemos que esta igualdad es una igualdad de "principio", restringida en el plano práctico por las dos reglas estipuladas. Recordemos, también, que una de ellas otorga prioridad a las "auténticas" necesidades humanas sobre las de otras especies; no porque el hombre tenga más valor sino porque –se supone– un hombre está más próximo a otro hombre. Este alegato a favor de la igualdad de carácter biocéntrico pretende desenmascarar intereses ficticios y replantear las necesidades postuladas por la actual sociedad tecnocrática buscando modalidades de vida alternativas y compatibles con el equilibrio ecosistémico planetario.

El segundo motivo se origina por entender que con la expresión "igualdad de la biosfera" quiere decir que todos los componentes que la conforman no difieren cualitativamente. Naess no elude las obvias diferencias entre hombres y animales. Lo que el pensamiento ecosófico sostiene es que esas diferencias

41. Véase L. Espinoza Rubio, "Una revisión del ecologismo desde Spinoza", en J.M.G. Gómez-Heras, ob. cit.

–mayor complejidad fisiológica, mayor desarrollo intelectual, etc.– no legitiman un orden jerárquico del tipo "criatura superior", "criatura inferior", ni tampoco conceden valor agregado a la especie humana. Todos tienen el mismo valor, lo cual no implica que los seres humanos no deban priorizar sus necesidades vitales, pero esta priorización se legitima en el principio de cercanía y no en una supuesta superioridad de los seres humanos. Además, cuando se habla de la igualdad de la biosfera, únicamente se hace referencia a una igualdad en lo concerniente al derecho a la vida y al florecimiento de ésta.

Por último, se interpreta que el principio de igualdad termina con la visión jerárquica del mundo propia de la tradición judeo-cristiana, reemplazándola por una relación horizontal entre lo humano y la naturaleza. Es importante tener presente que esta relación horizontal se da en el plano ontológico. En la medida en que se postula una suerte de monismo ontológico para el cual las múltiples singularidades no son más que partes de una totalidad, todas tienen un valor intrínseco. Pero, en otras esferas, el hombre no necesariamente está vinculado horizontalmente con el resto de las existencias vivientes. Al ser el ser humano el único miembro de la naturaleza consciente del proceso de autorrealización y que tiene la capacidad de reflexionar sobre su pertenencia a la totalidad, deberían recaer sobre él, al menos, ciertas responsabilidades[42] concernientes al cuidado de la biosfera.

8. *Actuar por inclinación y no por deber*

Naess señala que hay tres modos por los cuales las personas o las instituciones tratan de promover acciones ecológicas. Uno

42. "Una característica específica de la constitución humana es que percibimos conscientemente el impulso de otros seres vivientes hacia la autorrealización y, por lo tanto, debemos asumir una clase de responsabilidad con nuestra conducta hacia otros"; A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 170.

consiste en el énfasis en la utilidad o el provecho que pueden resultar de estas acciones; por ejemplo, de efectuarse importantes procesos de concientización sobre los problemas ambientales y de salud que se generan a causa de la contaminación de los ríos, seguramente la contaminación se reduciría significativamente porque quienes los contaminan entenderían que ello es provechoso para ellos mismos, sus familias y amigos, etcétera.

La segunda modalidad es la obligación moral de realizar o evitar ciertas acciones. Tal es el caso de quienes afirman que, aunque nos pese, tenemos la obligación moral de reducir nuestro excesivo consumo para que las futuras generaciones puedan también gozar de un planeta habitable.

La tercera modalidad propuesta consiste en inducir el desarrollo de ciertas actitudes ecológicas. Para este punto nuestro autor recurre a una distinción realizada por Kant, entre acciones bellas y acciones morales:

> Un acto recibe el nombre de acto moral si y sólo si es motivado solamente por el respeto a la ley. [...] Suponte que realizas tu deber –ejecutas la acción que la ley moral prescribe– pero no por respeto a la ley. Ejecutas la acción simplemente porque estás inclinado a actuar así o, al menos en parte, porque tienes la inclinación a hacerlo. Te resulta "natural" hacerlo. En ese caso, Kant llama a la acción "bella". No es una acción moral ni una acción inmoral. Una acción inmoral es aquella que entra en conflicto con la ley moral. Una acción bella en la terminología kantiana es una acción completamente irrelevante desde el punto de vista moral.[43]

En lo referente a los asuntos ecológicos es mucho más conveniente realizar acciones bellas que acciones por deber. ¿Por qué?

43. A. Naess, "Beautiful Action. Its Function in the Ecological Crisis", *Environmental Values*, 2, 1993, p. 1.

Todos preferimos hacer aquellas cosas a las que nos sentimos naturalmente inclinados. Una excesiva "moralización" –en sentido kantiano– respecto de los asuntos ambientales puede traer resultados negativos, ya que la gente puede creer que llevar un estilo de vida que proteja la naturaleza implica sacrificios, exigencias y grandes responsabilidades. Actuar "por deber" no sólo implica un constante análisis de las diferentes situaciones sino también cierta tensión entre lo que "debo" y lo que "quiero". Por ello es preferible hablar de "acciones bellas". Recordemos que si las personas fuesen influenciadas a actuar por inclinación, tarde o temprano sus acciones constituirían un hábito pero el acto moral, según lo concibe Kant, no puede ser un hábito porque, de serlo, comienza a sentirse como natural y se convierte en una inclinación. En términos kantianos esto equivaldría a un desplazamiento del acto moral al acto bello,[44] lo cual es justamente lo que Naess quiere provocar.

Nuestro autor, entonces, busca promover acciones bellas hacia el ambiente en lugar de apelar a la noción de "deber", que implícitamente contiene la idea de la tensión interna o sacrificio. Naess le otorga a la educación una función protagónica en este punto. En su artículo "Beautiful Action. Its Function in the Ecological Crisis" exhorta a las instituciones de todos los niveles –desde el inicial hasta el universitario– a promover este tipo de educación. En efecto, la vida al aire libre, el contacto asiduo con otras formas de existencia, la atención de los ciclos naturales, estimulan gradualmente la expansión del yo ecológico y esto es, justamente, lo que hace que evitemos ciertas prácticas nocivas no porque nos sintamos obligados a ello sino porque nos sentimos naturalmente inclinados a hacerlo.

Varios son los autores que en este punto tienen una postura muy similar a la naessiana. John Rodman, por ejemplo, hace referencia a una "sensibilidad ecológica" plasmada en un patrón

44. Veáse A. Naess, "Beautiful Action...", p. 68.

de percepciones, actitudes y juicios que, de ser adecuadamente desarrollados, constituirían un dispositivo de conductas adecuadas y, por consiguiente, hablar en términos de derechos, obligaciones, etc., sería innecesario.[45]

Fox, por su parte, apunta a una "conciencia ecológica", que llevaría a concebir la ética como algo superfluo, ya que el yo expansivo espontáneamente nos conduciría a proteger nuestro entorno.

Ahora bien, del hecho de que Naess no asuma una "ética del deber" no se sigue que pretenda suprimir la dimensión ética (entendida en sentido amplio como referente de valores, normas y conductas) de su ecofilosofía. Simplemente la reubica desde otro lugar: el ámbito de la inclinación, despojando a las acciones morales de toda connotación negativa como el sacrificio, la tensión o la lucha interna. El yo ecológico acepta de modo natural cualquier norma que, directa o indirectamente, repercuta positivamente en favor del bienestar del planeta. No necesita recurrir al deber o a algún tipo de imposición externa porque, al reconocerse y reconocer otras formas de existencia como partes de una misma unidad, el asumir actitudes y efectuar prácticas no destructivas hacia la biosfera no son "deberes" en sentido kantiano sino simples inclinaciones. La concepción de una realidad integrada e interactuante conduce a la internalización inmediata de cualquier norma de ética ecológica.

Sin embargo, no resulta arriesgado considerar que la idea, bastante instalada, por cierto, respecto de que Naess reniega de la esfera ética se origina, en parte, en la distinción kantiana que él mismo introduce entre acciones bellas y acciones morales. Vale aclarar, entonces, que cuando nuestro autor se refiere a las "ventajas" prácticas de las acciones bellas con respecto a las llamadas "acciones morales" simplemente recoge de Kant la definición que éste da sobre cada una de éstas, pero no su criterio de

45. Véase J. Rodman, "Paradigm Chance in Behavioral Political Science", *American Scientist*, 24, 1980.

"acciones morales", es decir, no adopta el criterio de Kant para determinar cuándo una acción es moral o no lo es.

Naess se encarga de especificar que, mientras la plataforma de la ecología profunda expresa una axiología, es decir, un conjunto de valores, la ecosofía T expresa una deontología.[46]

9. *De la ética ambiental a las prácticas sostenibles*

A modo de síntesis final, en el último capítulo de *Ecology, Community and Lifestyle* Naess presenta una sistematización lógica de su ecosofía T.

Debido a su amplitud, la sistematización total de la ecosofía T –o de cualquier otra ecosofía– es imposible de realizarse. Por esto la sistematización tiene un carácter limitado y solamente apunta a mostrar cómo se articulan y desprenden de una norma fundamental ciertos lineamientos generales. También hay que destacar el hecho de que la derivación lógica que a continuación se presentará es una de las tantas derivaciones posibles de la ecosofía T.

El esquema naessiano tiene características muy similares a un esquema hipotético-deductivo. En la parte superior se encuentran las formulaciones de carácter general, mientras en la base se sitúan aquellas otras más concretas, vinculadas con cuestiones que involucran nuestra vida cotidiana. Todas las formulaciones de la base se derivan lógicamente de las primeras, de forma que la ubicación de cada una no queda establecida por una jerarquía valorativa sino por la derivación lógica.

Recordemos también que la ecosofía T se encuentra formulada en un nivel T0, con lo cual las posibles acusaciones de falsedad hacia sus proposiciones son prácticamente inaceptables, debido al bajo nivel de precisión con el cual son formuladas.

46. Véase A. Naess, *Ecológy, Community and Lifestyle*, p. 19.

Ahora bien, la peculiaridad significativa diferencial respecto de un modelo hipotético-deductivo convencional consiste en que muchas de las formulaciones tienen un carácter normativo, de manera que no está conformado sólo por hipótesis sino también por normas. Las primeras tienen un carácter descriptivo, se refieren a ciertos estados de cosas y actúan como soporte –no normativo– para explicar, relacionar y justificar las normas. Naess hace hincapié en el papel relevante que siempre desempeñan las hipótesis dentro de los sistemas normativos, en afirmaciones científicas o en juicios de valores. Cuando un ecólogo, por ejemplo, expresa que "debemos reducir la población mundial", subyacen tras este imperativo hipótesis implícitas, como quiénes conforman el grupo/comunidad de los que "deben reducir la población", o que "reducir la población" es algo posible de ser realizado.[47] Interrogarnos sobre algunas de las creencias firmemente establecidas en nuestra sociedad es un ejercicio sumamente interesante, ya que en muchos casos desenmascara el carácter dudoso de las hipótesis subyacentes. Tomemos el ejemplo que nos da Naess: en nuestra sociedad existe una creencia positiva en torno de la productividad y de los productos de consumo generados por ella. Pero si nos preguntamos hasta qué punto realmente la productividad disminuye la franja entre ricos y pobres o si la afluencia material nos brinda necesariamente más felicidad, la autenticidad de estas creencias puede ser, sin duda, cuestionada.

Tras cualquier enunciado siempre subyacen numerosas hipótesis.[48] De este modo, las hipótesis representan las precondiciones o el armazón no normativo sobre el cual se sostienen y articulan las normas:

47. Véase A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 41.

48. "Por ejemplo: uno no acepta las normas hostiles de un sistema racista sin aceptar ciertas hipótesis sobre las personas en cuestión"; A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 43.

> Nuestra opinión sobre lo que es o sobre lo que debería ser hecho depende en gran medida de nuestras hipótesis sobre cómo está organizado el mundo.[49]

Ahora bien, las hipótesis aquí son tentativas y, en consecuencia, susceptibles de ser revisadas o modificadas si la situación así lo demandara.

Las normas, por su parte, son prescripciones que inducen a actuar o a pensar de determinada manera. Las normas ecosóficas no son exhortaciones rigurosas sino guías para orientar nuestras acciones en una situación concreta de crisis que se enmarca en un contexto histórico-político-cultural determinado.

Hechas estas aclaraciones, veamos, pues, el esquema de la ecosofía T.

10. *Sistematización lógica de la ecosofía T*

Las veintiocho formulaciones –entre normas e hipótesis– comprendidas por el sistema son las siguientes:[50]

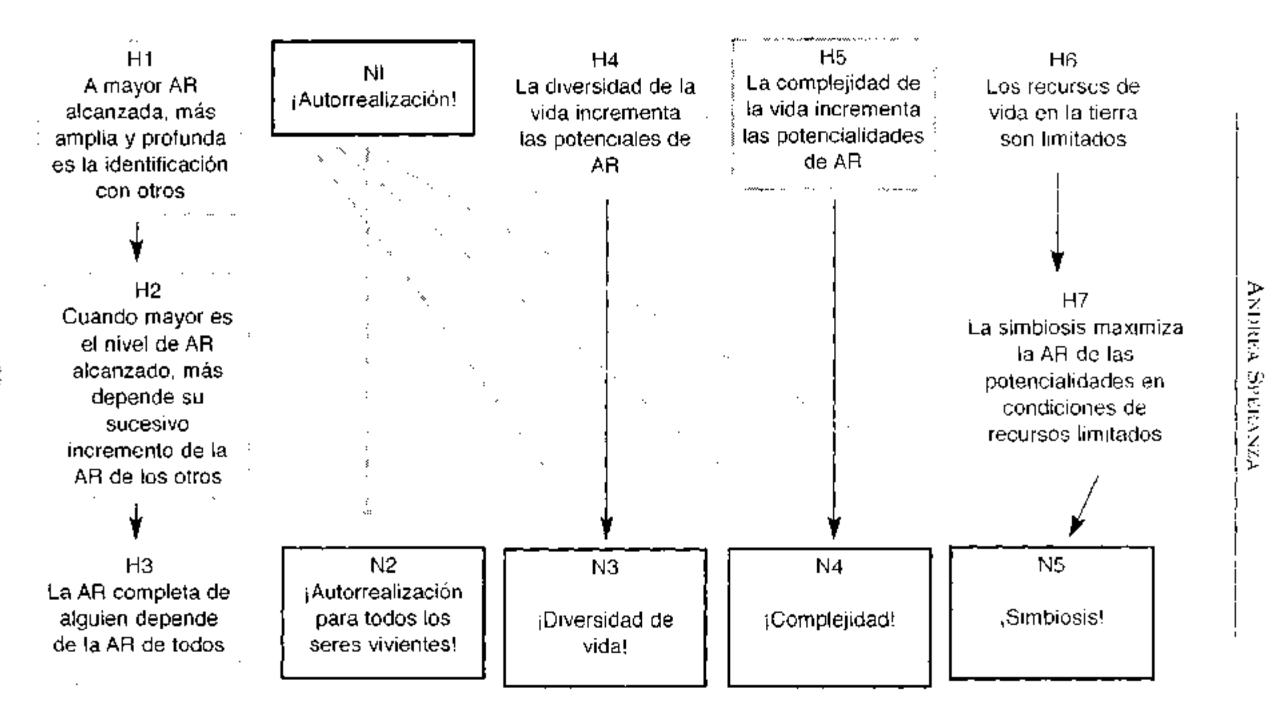
N1: ¡Autorrealización!
H1: A mayor autorrealización alcanzada por alguien, más amplia y profunda es la identificación con otros.
H2: Cuanto mayor es el nivel de autorrealización alcanzado por alguien, más depende su sucesivo incremento de la autorrealización de los otros.
H3: La autorrealización completa de alguien depende de la autorrealización de todos.
N2: ¡Autorrealización para todas los seres vivientes!

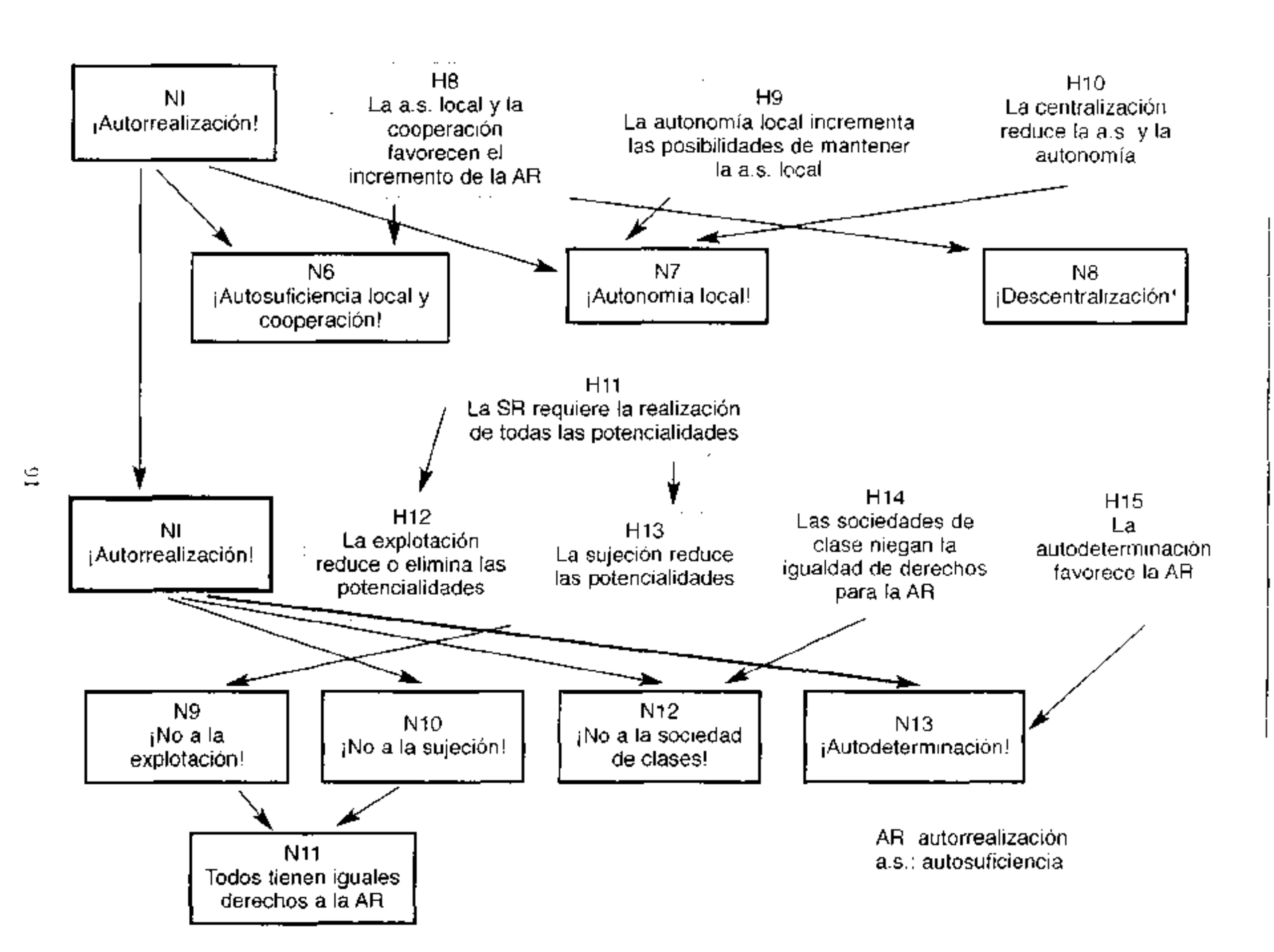
49. Ídem, p. 74.

50. Naess coloca signos de exclamación en las formulaciones normativas para diferenciarlas de las formulaciones de carácter hipotético.

H4: La diversidad de vida incrementa las potencialidades de la autorrealización.
N3: ¡Diversidad de vida!
H5: La complejidad de la vida incrementa las potencialidades de autorrealizacion.
N4: ¡Complejidad!
H6: Los recursos de vida en la Tierra son limitados.
H7: La simbiosis maximiza la autorrealización de las potencialidades en condiciones de recursos limitados.
N5: ¡Simbiosis!
H8: La autosuficiencia local y la cooperación favorecen el incremento de la autorrealización.
H9: La autonomía local incrementa las posibilidades de mantener la autosuficiencia local.
H10: La centralización reduce la autosuficiencia y la autonomía.
N6: ¡Autosuficiencia local y cooperación!
N7: ¡Autonomía local!
N8: ¡Descentralización!
H11: La autorrealización requiere la realización de todas las potencialidades.
H12: La explotación reduce o elimina las potencialidades.
N9: ¡No a la explotación!
H13: La sujeción reduce las potencialidades.
N10: ¡No a la sujeción!
N11: ¡Todos tienen iguales derechos a la autorrealización!
H14: Las sociedades de clases niegan la igualdad de derechos para la autorrealización.
N12: ¡No a las sociedades de clase!
H15: La autodeterminación favorece la autorrealización.
N13: ¡Autodeterminación!

Derivación lógica de la ecosofía T




NI
¡Autorrealización!
H8
La a.s. local y la cooperación favorecen el incremento de la AR
H9
La autonomía local incrementa las posibilidades de mantener la a.s. local
H10
La centralización reduce la a.s y la autonomía
N6
¡Autosuficiencia local y cooperación!
N7
¡Autonomía local!
N8
¡Descentralización!
H11
La SR requiere la realización de todas las potencialidades
NI
¡Autorrealización!
H12
La explotación reduce o elimina las potencialidades
H13
La sujeción reduce las potencialidades
H14
Las sociedades de clase niegan la igualdad de derechos para la AR
H15
La autodeterminación favorece la AR
N9
¡No a la explotación!
N10
¡No a la sujeción!
N12
¡No a la sociedad de clases!
N13
¡Autodeterminación!
N11
Todos tienen iguales derechos a la AR
AR autorrealización
a.s.: autosuficiencia

Derivación lógica de la ecosofía T

Primer nivel

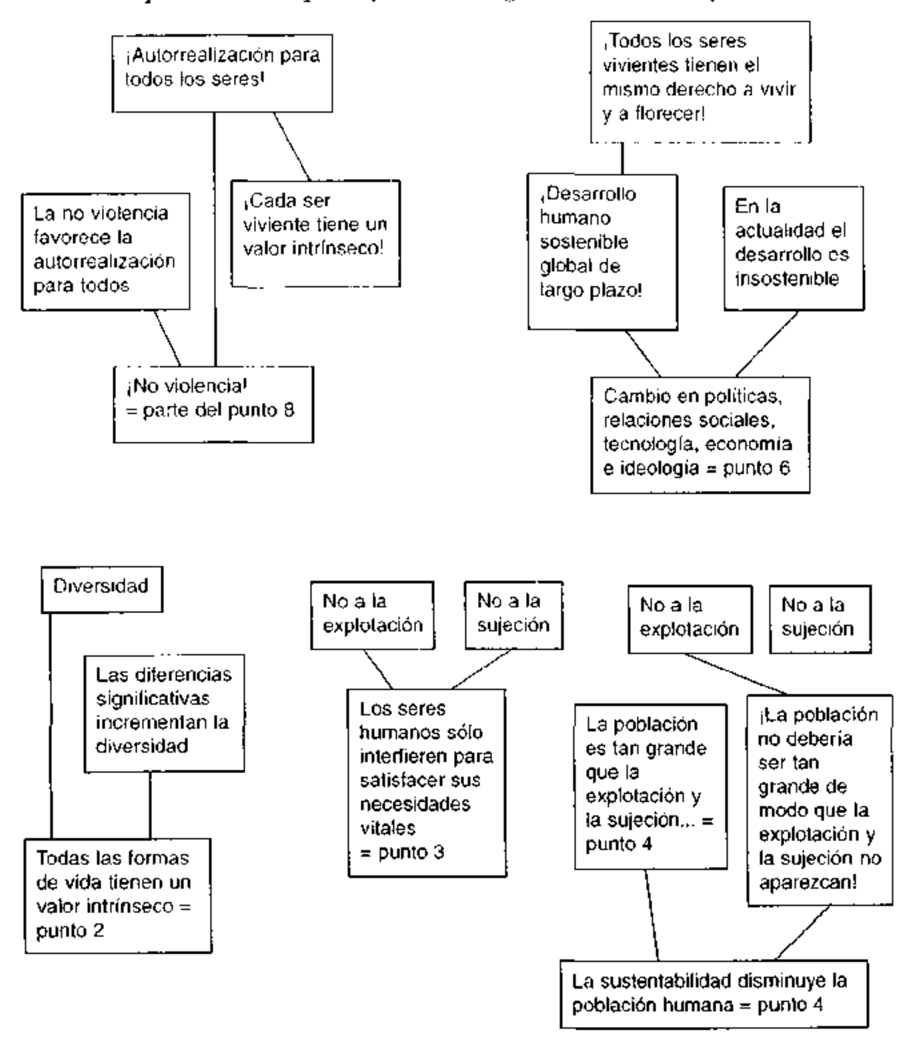
Este nivel abarca las hipótesis 1, 2, 3 y las normas 1 y 2. La N1 y la H1 tienen el carácter de norma e hipótesis últimas respectivamente. ¿Qué se entiende por "última"? Todo el sistema se desprende lógicamente de estas formulaciones, de modo que aceptar sin condicionamientos la N1 implica aceptar que la autorrealización tiene un valor en sí misma, es decir que no se busca o persigue como medio para alcanzar otro fin. La autorrealización, entendida como norma fundamental, constituye así una guía que nos conduce a actuar de una determinada manera y orienta nuestras decisiones y prioridades en la vida. Sin embargo, recordemos que, en tanto proceso, la autorrealización nunca alcanza su finalización, porque para eso sería necesario que todas las demás singularidades integrantes de la totalidad también la hayan alcanzado.

Segundo nivel

Las siete formulaciones siguientes, que avanzan de la H4 a la H7 y de la N3 a la N5, contienen términos provenientes de la ciencia ecológica tales como "complejidad", "simbiosis", "diversidad".

Una diferencia que Naess señala en este nivel es entre pluralidad y diversidad. La primera simplemente se refiere a la abundancia numérica de los seres vivientes y no tiene ningún valor en sí misma dentro de su ecosofía. Es decir, el número de manatíes, por ejemplo, que existan en el planeta no es algo intrínsecamente valioso aunque tal vez tenga valor desde otros puntos de vista. El valor intrínseco, en cambio, lo tiene la variedad en los tipos de existencias vivientes. Cuanto mayor sea la diversidad, mayor será el número de potencialidades que pueden ser realizadas, que suman a la autorrealización del todo. Por eso, "la diversidad puede ser entendida como una condición ne-

Esquema de la plataforma integrada a la ecosofía T[51]



51. Véase A. Naess, "Integration of the «Eight Points» into Ecosophy", en H. Glasser y A. Dregson (eds.), *The Selected Works of Arne Naess*, 2005, p. 535.

cesaria para el incremento de la realización de las potencialidades".[52] De manera que de la H4 se desprende lógicamente la N3: "¡Diversidad de vida!".

La H5 muestra la relación entre autorrealización y complejidad. La complejidad es una cualidad de los organismos y de sus relaciones con el ambiente caracterizada por su íntima interrelación y profunda interdependencia de múltiples factores.

En este punto debemos mencionar la relación existente entre la noción de complejidad y la capacidad de autopreservación que cada ser tiene. La autopreservación es una característica propia de cada ser viviente, que se activa frente a situaciones que atentan contra su integridad total o parcial. Si, por ejemplo, un ser X, compuesto por tres funciones *a*, *b* y *c* (que operan en un alto nivel de integración) se encuentra en una situación en la cual se pone en peligro algunas de esas dimensiones –bien *a*, bien *c*–, el mecanismo de autopreservación se activará esforzándose por mantener su complejidad. Pero el riesgo respecto de su integridad total será siempre mayor cuanto menos funciones posea.

La H7 y la N 5 introducen la noción de simbiosis, ecosóficamente entendida como la vida conjunta. La simbiosis busca ser, en cierta medida, un nexo entre las nociones de "complejidad" y "diversidad", a la vez que pretende mostrar que el tipo de relación entre los seres vivientes descripta por una teoría como la darwiniana, por ejemplo, no es el único tipo de relación que éstos pueden mantener. Si bien la coexistencia de las diferentes especies supone situaciones que podríamos denominar de conflicto –por eso Naess estipula la regla de las necesidades vitales–, también hay relaciones de mutuo beneficio, como es el caso de la simbiosis.

Para aclarar el sentido de la simbiosis en el ámbito humano, Naess apela a la posición de Mahatma Gandhi frente al sis-

52. A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 201.

tema de castas en la India: en un sistema de castas ideal, los padres serían los encargados de instruir a los niños hasta que éstos creciesen. Las ocupaciones y tareas útiles de cada familia estarían interrelacionadas y en interdependencia con las actividades de otras familias, a su vez especializadas en otros servicios para el bien de toda la comunidad. Dado el carácter "ideal" del sistema de castas que Gandhi tenía en mente, la distribución de tareas y actividades no suponían diferencia de dignidad, respeto y nivel material de vida. Entendida en esa dirección –y sólo en esa dirección–, la interacción entre castas se aproximaría a la concepción naessiana de simbiosis como vida conjunta. En una situación de crisis como la actual, la simbiosis maximiza la realización de las potencialidades del mayor número de existencias vivientes, por ejemplo, ya que no enfrenta a unos seres con otros sino que crea lazos que podrían ser llamados de "tipo cooperativo".

Tercer nivel

Este nivel y el siguiente orientan de modo general la dirección sociopolítica de la ecosofía T. Las seis afirmaciones comprendidas entre la H8 a la H10 y entre la N6 a la N8 desplazan el sistema hacia un ámbito más práctico y muestran la estrecha conexión existente entre la posibilidad de incrementar nuestra autorrealización y nuestro estilo de vida. Términos como 'cooperación', 'autosuficiencia', 'descentralización', constituyen características fundamentales del modelo ideal de comunidad local[53] o ecológica propuesto por Naess y difundido por muchos partidarios de posturas ecologistas.

Entre las características más relevantes de este tipo de comunidad se halla el recurrente tema de la reducción de pobla-

53. "Localidad y solidaridad en relación con la comunidad son términos centrales en el movimiento de la ecología profunda. Hay, por decir, una reacción «instintiva» contra ser absorbido en algo que es grande pero no grandioso –algo como la sociedad moderna–"; A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 114.

ción; la cantidad de habitantes debería permitir que todos los miembros de la comunidad se conozcan entre sí y que ello diera lugar a la implementación de un tipo de democracia directa, en la cual las decisiones (ya que afectan al conjunto) serían tomadas por todos.

En lo concerniente a la esfera social, las diferencias de clases casi deberían desaparecer o ser apenas perceptibles de manera que "los que estén abajo y los que estén arriba prácticamente compartan el mismo modo de vida".[54]

Las recomendaciones vinculadas con las prácticas económicas son otro punto central del modelo: los medios de producción deberían sustentarse en la producción primaria. La materia prima tendría que ser de la región o eventualmente de lugares vecinos, preferentemente del mismo país, y la tecnología esencialmente "liviana" y "limpia".

Las características de este modelo nos remiten a una de las nociones más en boga de los últimos años: la noción de desarrollo sostenible. ¿Cómo entiende Naess esta noción? ¿Y cómo se conecta con su propuesta ecosófica?

Aunque esta noción ha adquirido en las últimas décadas gran importancia en el ámbito de la gestión socioambiental a escala local, regional e internacional, Naess muestra cierta disconformidad con algunas de las ideas de desarrollo sostenible más difundidas en el ámbito político. Un buen ejemplo es aquella formulada por la Comisión Mundial de Desarrollo y Ambiente en el famoso informe Brundland. A saber:

> El desarrollo sostenible es el desarrollo que satisface las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades.[55]

54. Ídem, p. 144.

55. CMMAD, *Nuestro futuro común*, Madrid, Alianza, 1988, p. 67.

A criterio de nuestro autor, una posible interpretación de esta definición podría ser calificada de "estrecha",[56] ya que sería compatible con la destrucción innecesaria de formas de vida no humanas del planeta. Es decir, es susceptible de ser interpretada de modo que no se contemple la totalidad del riesgo ecológico general sino sólo una parte, la concerniente a la especie humana. Como alternativa a esta sostenibilidad Naess introduce la noción de:

> Llamo "sostenibilidad ecológica amplia" si y sólo si se da un cambio tal ("desarrollo") en las condiciones de vida del planeta que asegure la riqueza total ("abundancia") y diversidad de las formas de vida de la Tierra.[57]

Es necesario realizar cambios fundamentales desde el ámbito político, en las estructuras socioeconómicas y en la educación para posibilitar la implementación de un modelo alternativo que tiende hacia el equilibrio ecológico propio de cada área y la satisfacción de las necesidades vitales inherentes a cada especie.[58] Es-

56. "El concepto «estrecho» de sostenibilidad ecológica, cada vez más aceptado políticamente, hace referencia a la existencia de políticas de corto –y largo– plazo que la mayoría de los investigadores aceptan, y que harían que las *catástrofes* ecológicas afectasen lo menos posible los intereses humanos. [...] Este tipo de sostenibilidad estrecha es políticamente aceptable como un fin para el «desarrollo global». Pero la sostenibilidad ecológica amplia está interesada en las condiciones ecológicas de la Tierra en general y no solamente en los intereses de la humanidad. El peligroso concepto de "desarrollo" es evitado. Por «desarrollo» todavía se entiende algo así como un incremento en el producto bruto nacional, no el incremento de la calidad de vida"; A. Naess, "Deep Ecology for the Twenty-First Century", en G. Sessions (ed.), ob. cit., p. 464.

57. Ídem, p. 464.

58. Reiteremos que Naess distingue un tipo de sostenibilidad estrecha y otra amplia. Aunque, en otros términos, esta distinción ha sido realizada por muchos otros pensadores: Dobson, por ejemplo, diferencia entre la política "verde clara" y la política "verde oscura". La política verde clara podría corresponder a la noción naessiana de sostenibilidad estrecha, que únicamente busca implementar nuevas tecnologías para sostener el actual modelo socioeconómico, aunque reduciendo en lo posible los riesgos ecológicos para el hombre. Este tipo de sostenibilidad –como se-

te modelo aparece como la contracara de las sociedades tecnocráticas entendidas por nuestro autor como aquellas sociedades centralizadas e influenciadas en gran medida por prácticas tecnológicas construidas sobre la extrema especialización y la división del trabajo.[59] Cabe señalar, sin embargo, que Naess –y otras líneas ecologistas, en general– no se opone a la tecnología y la ciencia en cuanto tales sino más bien a lo que Eckersley llama "cientificismo" y "tecnocentrismo".[60] Es decir, a la idea de que la ciencia empírico-analítica es la única fuente de conocimiento válido y al desmesurado optimismo actual por la denominada tecnología "de punta". Pero la ecosofía no subestima los méritos de la tecnología, simplemente cuestiona la centralidad asumida en la sociedad contemporánea y la supuesta neutralidad subyacente en su discurso. El progreso tecnológico nunca es puramente técnico sino dependiente del valor otorgado por la sociedad. La valoración excesivamente positiva que en nuestro tiempo se le atribuye a la tecnología se apoya en la conformación cultural propia de una determinada sociedad. Pero si los objetivos de esa sociedad fueran replanteados, también se replantearía el protagonismo asignado a lo tecnológico. En síntesis, nuestro autor no rechaza la tecnología sino que propone orientar su desarrollo. Los límites de este desarrollo estarían establecidos por la satisfacción de las necesidades vitales de cada comunidad involucrada.

ñala Naess– es la que tiene en la actualidad más aceptación y promoción político-social. Esta clase de gestión política de corte ambientalista es la que promueve, por ejemplo, la gasolina sin plomo o los catalizadores para automóviles, pero en ningún momento cuestiona las dimensiones y el costo ambiental de la industria automotriz. En términos de Dobson, se puede decir que ésa es la sostenibilidad del "consumismo verde".

59. "Sociedades determinadas en un grado abrumador por la técnica y la tecnología surgen como consecuencia de la extrema división del trabajo, de una íntima fusión de tecnologías de alto orden combinadas con una especialización extrema, de la centralización y de una exclusiva educación de tecnologías"; A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 102.

60. Véase R. Eckersley, *Environmentalism and Political Theory*, Londres, UCL Press, 1993, p. 51.

Aunque la etapa de transición, que supone cambios de hábitos, prácticas y actitudes, del modelo imperante hacia uno sostenible pueda ser difícil para muchos, Naess afirma que, una vez superado este período, la calidad de vida será tanto o quizá más alta que la presente aunque, por supuesto, el estándar material mucho menor. Esto supone valorar lo máximo posible aquello de lo que hay suficiente para todos; cuanto más duradero e intenso sea el placer que obtenemos de estas cosas, menos tiempo y energía pasamos esforzándonos por obtener cosas de las que no hay suficiente y que, por lo tanto, tienen un precio en el mercado.

Esta nueva etapa demanda una importante labor educativa orientada a promover la calidad de vida en vez del nivel material. Consumir más no es vivir mejor, sobre todo si somos plenamente conscientes de que el alto nivel de vida del que gozan unos pocos se logra a expensas de la destrucción del planeta. Antes de interferir en la naturaleza Naess señala que deberíamos preguntarnos si con esas intervenciones realmente mejoraríamos nuestro nivel de vida.

La educación debería tender a superar la visión que concibe al hombre como separado del resto de la naturaleza.

El reclamo por la diversidad de formas de vida de la noción de sostenibilidad naessiana supone también el respeto por la diversidad de culturas, tan seriamente amenazada por el modelo de sociedad tecnoindustrial.

Orientada hacia la sostenibilidad, la comunidad local se encuentra organizada sobre la base de un modelo autosuficiente y descentralizado, a la vez que promueve las relaciones cooperativas entre miembros. Por esto, la H8 afirma que la cooperación y la autosuficiencia contribuyen a la autorrealización. Al ser la autorrealización tanto un proceso individual como de conjunto, la actitud cooperativa es fundamental ya que unívocamente cada singularidad puede avanzar en el proceso de autorrealización cuando las demás también lo hacen.

En lo que respecta a la autonomía local, ésta representa una característica fundamental porque facilita –a través de medios

económicos propios– la satisfacción de necesidades básicas y la autosuficiencia (H9). La lejanía del lugar donde se vive respecto del lugar que provee las necesidades básicas es un factor negativo puesto que demanda mayor energía y control de situaciones y, "haciendo la suposición de que los medios de control son limitados",[61] la lejanía –con su correlato manifiesto en la centralización– expondría a situaciones de riesgo la satisfacción de las necesidades básicas. Esto conduciría a situaciones que podrían atentar contra las posibilidades de autorrealización. Si, por el contrario, las necesidades básicas pueden ser cubiertas dentro del área o región de pertenencia, los factores intervinientes a tener en cuenta a la hora de satisfacerlas se reducen y, por lo tanto, también se reduce la necesidad de tratar de ejercer control sobre situaciones que en muchos casos escapan a nuestras posibilidades. Ello se desprende de la N7 y queda clara, así, la dirección propuesta por Naess al postular la H10 y la N8.

De este modo la autorrealización, como proceso por el cual el yo se expande hacia entornos cada vez más amplios, supone un estilo de vida muy diferente del promovido por la tecnocracia. La autonomía de la comunidad –como contrapartida a la centralización–, los vínculos cooperativos, reemplazantes del individualismo competitivo, la calidad de vida originada a partir de un desarrollo adecuado de la sensibilidad ecológica que sustituye el alto nivel de vida del consumismo imperante, son características y actitudes que se desprenden de asumir la autorrealización como norma fundamental de vida. Sin embargo, esta construcción de tipo ideal propuesta como modelo social alternativo no sólo es resultante del proceso de autorrealización sino también motivador del mismo en tanto espacio geográfico y sociocultural óptimo para continuar avanzando en el desarrollo de nuestras potencialidades inherentes.

61. A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 205.

Cuarto nivel

Finalmente, las normas e hipótesis del último nivel del sistema exponen las condiciones o actitudes sociopolíticas que dificultan (H12, H13, H14) como aquellas otras que estimulan (N9, N10, H15) la autorrealización.

En lo concerniente al tratamiento de la crisis ecológica el ámbito político tiene un papel protagónico en tanto espacio de negociación de acuerdos internacionales, herramienta de concientización, modificación y cambio socieconómico. Por eso en su artículo "Deep Ecology and Lifestyle" Naess nos presenta algunos puntos que orientan los lineamientos generales correspondientes a este nivel, describiendo prácticas y actitudes individuales que promueven cambios sociopolíticos. Entre los puntos más relevantes señalados aparece la reducción de la propiedad personal, estrechamente ligada con el hecho de evitar un alto nivel de vida. Un selecto 20 por ciento de la población mundial utiliza el 80 por ciento de los recursos del planeta, porcentaje que evidencia la imposibilidad ecológica de que todos disfruten de igual modo de ese nivel de vida.

La idea promovida, entonces, es utilizar y apreciar aquellos bienes disponibles para todos. El desarrollo paulatino de la denominada *sensibilidad ecológica* pone en evidencia que la calidad de vida no es igual a un alto nivel de vida. Las experiencias profundas, el respeto a los ciclos naturales, promueven el despliegue de nuestro yo hacia horizontes cada vez más amplios, que nos conducen hacia valores que nada tienen que ver con los promovidos por la tecnocracia y su dinámica consumista.

La lógica de la inequidad ha alcanzado en las últimas décadas un alarmante protagonismo: en término medio, cada ciudadano de Estados Unidos y Canadá consume el doble de recursos energéticos que los ciudadanos de la comunidad europea, pese a que el consumo promedio de éstos es diez veces mayor que el de los habitantes del Tercer Mundo.[62]

62. Véase A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 207.

Consciente de las graves consecuencias generadas por la inequidad en el uso de los recursos naturales, Naess realiza un llamamiento a la solidaridad global en nuestros "estilos de vida". Pero aunque los cambios deberían ser promovidos en su mayor parte desde el espacio político-institucional, Naess es consciente de las serias dificultades para reorientar desde este espacio el curso actual de nuestra sociedad. El poder que históricamente estuvo depositado en las instituciones políticas estatales, en la actualidad se encuentra concentrado en grandes monopolios económicos cuyas finalidades no son, por supuesto, la consolidación de la equidad social ni la conservación de la naturaleza. Como consecuencia de esta situación, el compromiso individual y la participación política ciudadana se convierten en condiciones esenciales de los procesos de transformación. De este modo, la orientación hacia un nuevo estilo de vida compatible con el "reposicionamiento" del hombre en la naturaleza debiera estar promovido desde el plano institucional, pero también desde la iniciativa y el compromiso individual.

De la H11, "La autorrealización requiere el desarrollo de todas las potencialidades", se desprenden la H12 y la H13, que presentan condiciones que reducen, eliminan o dificultan la autorrealización, a saber, la explotación (H12), la sujeción (H13), así como también las clases sociales (H14).

Tanto las desigualdades entre clases sociales como entre naciones provocan diferencias en las condiciones de autorrealización. En efecto, la explotación de clases y las injusticias sociales generadas y promovidas por ciertas prácticas político-económicas dificultan, en quienes las sufren, el proceso de autorrealización. Dentro del marco teórico conceptual de la ecosofía T la explotación es entendida como la semipermanente o permanente reducción de las posibilidades de autorrealización de algunos grupos en favor de otros.[63]

63. A. Naess, "Deep Ecology for the Twenty-First Century", *Trumpeter*, vol. 9, Nº 2, p. 467.

La desigualdad, por su parte, no sólo se da en términos individuales sino que además se proyecta a gran escala. Naess enfatiza el hecho de que el alto estándar de vida ofrecido por la tecnocracia, del cual gozan sólo ciertos países del llamado Primer Mundo, es sostenido a través de la explotación material, laboral y humana de los países del Tercer y del Cuarto Mundo. La necesidad y la dependencia económica de estos países hacen de ellos "sitios ideales" para las prácticas antiecológicas de ciertos sectores económicos.

Por su parte la norma N9, derivada lógicamente de la N1 y la N10, a su vez derivadas lógicamente de la N1, apuntan a terminar con las prácticas y actitudes que promueven injusticias sociales.

Si bien las formulaciones de este nivel tienen cierta proximidad con algunos supuestos de la ideología socialista (incluso, muchos de los partidarios de la ecología profunda vienen de esa tradición), Naess deja en claro la diferencia con esta ideología. En este nivel de la sistematización lo que se pretende es derivar actitudes políticas generales, pero evitando términos como "comunismo", "socialismo", "democracia" que inevitablemente nos provocan, según cuáles sean nuestra simpatías, bien reacciones positivas, bien negativas.

Es importante destacar que Naess no presenta un conjunto de normas sociopolíticas para tratar de atenuar las consecuencias del modelo de desarrollo imperante. La ecosofía naessiana realiza un planteo totalmente distinto: es desde una norma específica, la autorrealización, es decir, desde un llamado a realizar las potencialidades inherentes a cada uno, desde donde se desprende un modelo comunitario sostenible.

En esta aclaración, entonces, la autorrealización en tanto proceso sustentado sobre una base ontológica se consolida en el sistema como una norma que orienta los aspectos prácticos de nuestra vida.

CONCLUSIÓN

Siglo XXII: ¿la era verde?

La reflexión sobre la crisis ecológica, originada en principio por el peligro al que la especie humana queda expuesta a causa de sus desórdenes, ha producido un redescubrimiento del hombre sobre el hombre, que es su indisoluble unidad con el resto de la vida. Negar esa unidad conduce, entre otras cosas, al desequilibrio socioambiental que actualmente padecemos.

Bajo el prisma categorial del pensamiento naessiano, esta crisis podría ser interpretada como una consecuencia sintomática de la carencia o falta de autorrealización.

Potencialidades como la racionalidad o la capacidad de identificarse con otros no sitúan al hombre en un lugar de superioridad sino de responsabilidad dentro de la naturaleza. En cierto sentido, los seres humanos debemos "velar" –en la medida de nuestras posibilidades– por el equilibrio planetario, pero no por un equilibrio que nos es externo sino por un equilibrio que nosotros mismos integramos y en el que estamos profundamente involucrados. Esto no representa una imposición normativa que apela a una categoría ética como el "deber" u otras semejantes. El respeto y la protección de la biodiversidad no implican tensión entre el querer y el deber sino que es el resultado de una nueva eticidad, más próxima a un estado del ser que a una imposición normativa externa. En efecto, la eliminación de ciertas prácticas y la implementación de otras alternativas, las expe-

riencias profundas, el desarrollo de actitudes ecológicas y de una nueva sensibilidad, serían el resultado de un proceso mucho más profundo e íntimamente ligado a cada uno de nosotros. Es el resultado de nuestra autorrealización que al mismo tiempo contribuye a la de otros seres, incrementando la realización de la vida en general. Cuando esto ocurre no hay espacio para dobles discursos, contradicciones y retóricas que pretenden suplir con nuevos convenios lo que no ha sido demostrado con los hechos.

La autorrealización como expansión del yo presupone ampliar nuestra capacidad de identificarnos. Este proceso espontáneo, sin duda, puede ser estimulado a través de una toma de conciencia y con el conocimiento de que carece de límites prefijados. A la recurrente pregunta de si acaso Naess, o los partidarios de la ecología profunda, pretenden desplazar la atención o preocupación que los seres humanos sentimos por otros seres humanos en favor de animales, árboles, etc., Naess responde con una contundente negativa. No se busca desplazar esa atención sino extenderla, ampliarla, desplegarla hacia horizontes cada vez más amplios.

La autorrealización puede ser entendida, entonces, como un proceso de retorno, en el sentido de asumir el reconocimiento de lo que realmente somos; parte de una totalidad mucho más amplia que nuestro ego. Pero la autorrealización es, fundamentalmente una norma de vida, un patrón orientador de nuestras prácticas que, necesariamente, nos conduce a un modelo alternativo de sociedad.

Los pronósticos ecológicos para el tercer milenio son poco alentadores. Hablar de crisis ecológica es también hablar de pobreza, desigualdades y de un futuro sin duda incierto para las generaciones que nos precederán. ¿Cuál es entonces la perspectiva de Naess? ¿Acaso adherirá a ciertas lecturas pesimistas que profetizan una suerte de inminente apocalipsis ecológico?

Las transformaciones a realizar son estructurales e implican pensar la sociedad en términos de una sostenibilidad que entienda, definitivamente, que no se puede proteger al hombre sin

considerar también el resto de la vida. Claro está que esto es un proceso largo cuyos frutos, señala Naess, tal vez podrán disfrutar en el próximo siglo los nietos de nuestros nietos. Pero como la ecosofía tiene que ver con el hoy, cada día y cada semana cuentan. Análogamente como ocurre con una enfermedad, recuperarnos lleva su tiempo y cuanto más nos demoremos en tomar las medidas necesarias, más se tardara en superar la enfermedad. En otras palabras, la situación es seria, y como tal no hay tiempo para pesimismos que puedan ser explotados por quienes se regodean en una pasividad complaciente. La responsabilidad es individual y el accionar, conjunto.

Cómo o qué tan grave sea el futuro depende de lo que nosotros hagamos hoy y mañana. ¿Seremos acaso capaces de efectuar el cambio? Naess no tiene dudas:

> Confío en que los seres humanos cuentan con lo necesario para efectuar cambios radicales y lograr una sociedad ecológica. Así me siento hoy en día, como partidario del movimiento de ecología profunda: impaciencia con los profetas pesimistas y seguro de que tenemos una misión, si bien modesta, en la formación de un futuro mejor que no es muy lejano.[65]

65. A. Naess, "Deep Ecology for the Twenty-Second Century", p. 467.

APÉNDICE

La influencia de Spinoza en la ecosofía T

Naess estima que Spinoza es uno de los pensadores occidentales que ha contribuido en mayor medida a inspirar actitudes ecológicas. Principalmente por el hecho de ser considerado un pensador no antropocéntrico debido a que su concepción de Dios, lejos de corresponderse con una divinidad antropomórfica, es caracterizada como inmanente, con infinitos atributos entre los cuales se encuentra la materia.

Spinoza también realiza afirmaciones que se prestan a ser interpretadas como afirmaciones apologéticas de una suerte de "igualitarismo biocéntrico". En el *Tratado teológico-político*, por ejemplo, afirma que Dios no es solamente el Dios de los hombres sino el Dios de toda la naturaleza,[1] mientras en la *Ética* sostiene que la mayor parte de los escritos sobre la dirección de la vida humana erróneamente conciben al hombre en la naturaleza como "un imperio en otro imperio".

Sin duda, el *conatus* es el término de Spinoza que más inspira a Naess ya que puede ser entendida como un antecedente histórico de su noción de autorrealización. En la famosa proposición VI de la parte III de la *Ética*, el *conatus* es definido así:

1. Véase B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, México, Porrúa, 1990, p. 276.

"Cada cosa en tanto que es en sí se esfuerza en perseverar en su ser".[2]

Naess interpreta el sentido de la expresión "perseverar" como algo que implica mucho más que un mero esfuerzo físico. Esta interpretación se conecta con la distinción realizada entre autorrealización y autopreservación. Mientras la autopreservación se limita a la conservación pasiva del ser –un mero esfuerzo por adaptarse a situaciones o estímulos exteriores–, la autorrealización supone actividad. El esfuerzo por perseverar en el ser es un esfuerzo activo con todo lo que esto implica en la filosofía spinoziana (incremento de libertad, poder, etc.). Otro aspecto significativo de la noción de *conatus*, que se ve reflejado también en la noción de autorrealización, es el siguiente: el *conatus* es la esencia de la cosa, expresa su individualidad, al mismo tiempo que expresa también la pertenencia a la totalidad. Esto último es lo que Naess vuelca en cierta medida en su noción de autorrealización. El *conatus* es tanto una categoría identificadora del modo como también de la pluralidad subyacente, por la cual se manifiesta el todo. En la medida en que cada singularidad no es más que la manifestación de esa totalidad, este esfuerzo de perseverar –*conatus*– trasciende los límites de su singularidad.

> En efecto, las cosas singulares son modos por medio de los cuales se expresan de una manera cierta y determinada los atributos de Dios (Corolario de la Proposición 25, parte I); es decir (Proposición 34, parte I), cosas que expresan la potencia de Dios, por la que él es y obra.[3]

Naess recoge y reelabora esta idea al establecer la conexión entre el incremento de autorrealización de una existencia viviente singular y el incremento del resto (H2). Si identificamos

2. B. Spinoza, *Ética*, p. 76.

3. Ibídem.

cada individualidad con la totalidad, el esfuerzo por realizar las potencialidades es un esfuerzo también para que el todo gane en actividad.

La noción de autorrealización se inspira en ciertos aspectos de la concepción spinoziana de *conatus* pero agrega a su connotación ontológica aspectos psicológicos y culturales, como lo muestran las aclaraciones presentadas. Sin embargo, lo que sostiene a esas aclaraciones es su trasfondo metafísico, es decir, en términos de Spinoza, el juego entre sustancia monista y pluralidad modal. Aclararemos que Naess recoge del autor de la *Ética* la idea de una unidad subyacente tras la diversidad, pero no los conceptos spinozianos de sustancia, atributo y modo, propios de la tradición racionalista.

Otro punto en el cual Naess se siente inspirado por Spinoza es en la integración entre el aspecto intelectual, el emocional y el físico, contraponiéndose a la visión dualista tradicional que separa cuerpo y alma, extenso y no extenso. Nuestro autor señala que, en el contexto spinoziano, el término latino *ratio* tiene una connotación "más flexible" respecto de la tradicionalmente adjudicada a las nociones de racionalidad o racional. Lo rescatable de la *ratio* spinoziana es la relación interna con el aspecto emocional, la cual excluye la escisión entre dos "mundos radicalmente distintos" (racional-emocional). Por el contrario, hay una conexión directa entre el conocimiento y la acción concreta, entre grados superiores del saber y conducta moral.

La noción de tristeza propuesta por Naess en su artículo "The Place of Joy in a World of Fact" también se inspira en Spinoza, quien la define como un acto por el cual se pasa a una perfección menor, "es decir, el acto que disminuye o reduce la potencia de obrar del hombre".[4] En el mencionado artículo considera la tristeza que alguien puede sentir, por ejemplo, por la miseria existente en el mundo, como un signo de inmadurez,

4. Véase ídem, p. 105.

"inmadurez de una pasividad no conquistada" y que sólo se logra superar siendo activos. Es decir, si hacemos algo concreto para combatir la miseria inmediatamente experimentaremos sentimientos de alegría, a pesar de estar interactuando con la miseria.

La forma adoptada por Naess para ensamblar en su sistema el aspecto ontológico con el ético nos remite nuevamente a la filosofía de Spinoza. En ella tampoco se puede desvincular la ética de la esfera ontológica, porque es justamente de esta última de donde se desprende la ética. El ensamble entre ambas esferas lleva a Naess a sostener que, con la internalización de una ontología ambiental, la apelación al "deber ser" (en sentido kantiano) es innecesaria. De acuerdo con Spinoza se puede decir que conocer bien, es decir, reconocernos como "partes" de una totalidad, es obrar bien. El aumento de conocimiento se manifiesta positivamente en las acciones correctas. Por ello no es necesario apelar a ninguna obligación moral para, por ejemplo, reducir la devastación de los recursos naturales del planeta, sino internalizar una cosmovisión ecologista. Si llegamos a comprender la inexistencia de una separación entre el yo y la naturaleza, necesariamente nuestras acciones se tornan compatibles con el equilibrio ecológico del planeta.

Ahora bien, las reinterpretaciones realizadas por Naess a favor de una lectura ecologista de Spinoza no siempre son bien acogidas por algunos autores.[5]

Sin embargo, como señala J. Clark, Naess entiende el pensamiento spinoziano como un todo, en donde "nada es indiferente para Spinoza porque todo es una expresión necesaria de Dios o de la naturaleza" y su gran contribución en lo concerniente a la temática ecológica radica en el profundo cuestionamiento de los conceptos de naturaleza y humanidad más que en aspectos es-

5. Véase L. Espinoza Rubio, ob. cit., p. 126; G. Lloyd, "Spinoza's Environmental Ethics", en N. Witoszek y A. Brennan (eds.), *Philosophical Dialogues A. Naess and the Progress of Ecophilosophy*, Oxford, Inc. Littlefield Publishers, 1999.

pecíficos de su sistema.[6] Las pretensiones de Naess con respecto a Spinoza son mucho menos rigurosas que algunas críticas recibidas. La intención es simplemente invitar "al lector a considerar un conjunto de hipotéticas conexiones entre el pensamiento spinoziano y el pensamiento ecológico"[7] y retomar el pensamiento de un filósofo de su envergadura para inspirarnos a través de algunas de sus nociones en una de las problemáticas más relevantes de nuestro tiempo.

6. J. Clark, "Commented: Lloyd and Naess on Spinoza as Ecophilosopher", en N. Witoszek y A. Brennan (eds.). ob. cit.

7. A. Naess. "Spinoza and Ecology", p. 45.

Bibliografía

AGAR, N., "Biocentrism and the Concept of Life", *Ethics,* 108, 1997, pp. 147-168.

ANKER, P., "Ecosophy: An Outline of its Metaethics", *Trumpeter*, vol. 5, 1998.

ATTFIELD, R., "El ámbito de la moralidad", en J.M.G. Gómez-Heras (comp.), *Ética del medio ambiente*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 71-88.

BERGSON, H., *La evolución creadora*, Madrid, Renacimiento, 1966.

BERTOMEU, M.J., "Problemas éticos del medio-ambiente", en O. Guariglia (coord.), ob. cit.

BODIN, S., "Simple in Means, Rich in Ends: An Interview with Arne Naess", en G. Sessions (ed.), ob. cit., pp. 26-36.

BOOKCHIN, M., "Defending the Earth", en L. Gruen y D. Jamieson (eds.), *Reflecting on Nature*, Oxford University Press, 1994, pp. 122-131.

BOWERS, C.A., "Some Questions About the Theoretical Foundation of W. Fox's Transpersonal Ecology and Arne Naess Ecosophy T", *Trumpeter*, vol. 10, N° 3, 1993.

CALDWELL, I.K., *Ecología, ciencia y política medioambiental*, Barcelona, McGraw Hill, 1993.

CALLILOTT, J.B. (ed.), *Companion to a Sand County Almanac*, The University of Wisconsin Press, 1987.

CANTO-SPERBER, M., *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, París, Presses Universitaires de France, 1996.

CARSON, R., *Silent Spring*, Londres, Penguin Books, 1999.

CLARK, J., "Commented: Lloyd and Naess on Spinoza as Ecophilosopher", en N. Witoszek y A. Brennan (eds.), *Philosophical Dialogues: A. Naess and the Progress of Ecophilosophy*, Oxford, Inc. Littlefield Publishers, 1999.

CMMAD, *Nuestro futuro común*, Madrid, Alianza, 1988.

DEVALL, B. y G. SESSION (eds.), *Deep Ecology*, Layton, Peregrine Smith Books, 1985.

DOBSON, A., *Pensamiento político verde*, Barcelona, Paidós, 1997.

DRENGSON, A., "Articulating and Ecosophy; Designing an Ecostery", http://www.ecostery.org/articulating.htm, 2001.

–, "Education for Local and Global Ecological Responsibility: Arne Naess's Cross-cultural, Ecophilosophy Approach", http:www.ecostery.org/articles/dregson-ecoresponsibility.htm, 2002.

ECKERSLEY, R., *Environmental and Political Theory*, Londres, UCL Press, 1992.

ELLIOT, R., "La ética ambiental", en P. Singer (ed.), *Compendio de ética*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 391-493.

ESPINOZA RUBIO, L., "Una revisión del ecologismo desde Spinoza", en J.M.G. Gómez-Heras (comp.), ob. cit., pp. 242-251.

FERRY, L., *El nuevo orden ecológico*, Barcelona, Tusquets, 1994.

FOCH, R., *Diccionario de socioecología*, Barcelona, Planeta, 1999.

FOSTER, R., *Introducción a la ciencia ambiental*, Buenos Aires, El Ateneo, 1997.

FOX, W., "Arne Naess: A Biographical Sketch", *Trumpeter*, vol. 9, Nº 2, 1992.

GÓMEZ-HERAS, J.M.G, "El problema de una ética del medio-ambiente", en J.M.G. Gómez-Heras (comp.), *Ética del medio ambiente*, Madrid, Tecnos, 1997.

GRUEN, L., "Los animales", en P. Singer (ed.), *Compendio de ética*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 469-479.

GUARIGLIA, O. (coord.), *Cuestiones morales*, Madrid, Trotta, 1996.

HAMPSHIRE, S., *Spinoza*, Madrid, Alianza, 1982.
HARDING, S., "What is Deep Ecology", *Resurgence*, N° 185, 1997.
JIMÉNEZ HERRERO, L.M., *Desarrollo sostenible*, Madrid, Pirámide, 2000.
JONAS, H., *El principio de la responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1995.
LEOPOLD, A., "La ética de la tierra", en T. Kwiatkowska y J. Issa (comps.), *Los caminos de la ética ambiental: una antología de textos contemporáneos*, México, P y V Editores, 1998.
LLOYD, G., "Spinoza's Environmental Ethics", en N. Witoszek y A. Brennan (eds.), *Philosophical Dialogues: A. Naess and the Progress of Ecophilosophy*, Oxford, Inc. Littlefield Publishers, 1999.
LÓPEZ DE LA VIEJA, M.T., "Ética medioambiental y deberes indirectos", en J.M.G. Gómez-Heras, *Ética del medio ambiente*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 17-70.
MARTINEX ALIER J. y J. ROCA JUSMET, *Economía ecológica y política ambiental*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
MATHEWS, F., "Ecological World Views", *Encyclopedia of Philosophy*, versión 1.0, Londres-Nueva York, Routledge, 1998.
MESSERI, M., *L'epistemologia di Spinoza*, Milán, IL Saggiatore, 1990.
MUIR, J., "Anthropocentrism and Predation", en L. Gruen y D. Jameson (eds.), *Reflecting on Nature*, Oxford University Press, 1994, pp. 23-25.
NAESS, A., "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecological Movement", *Inquiry*, 16, 1973, pp. 95-100.
–, "Spinoza and Ecology", en S. Hessing (ed.), *Speculum Spinozanum*, Londres, Rouledge, 1978, pp. 418-425.
–, "Self-realization in Mixed Communities of Humans, Bears, Sheep and Wolves", *Inquiry*, 22, 1979, pp. 231-241.
–, "Integration of the «Eight Points» into Ecosophy", en H. Glasser y A. Dregson (eds.), ob. cit.
–, "A Defense of Deep Ecology Movement", *Environmental Ethics*, vol. 6, 1984, pp. 265-270.

–, "The World of Concrete Contents", *Inquiry*, 28, 1985, pp. 417-428.
–, "Identification as a Source of a Deep Ecological Attitudes", en M. Tobias (ed.), *Deep Ecology*, San Diego, Avant Books, 1985, pp. 256-269.
–, "Ecosophy T", en B. Devall y G. Sessions, ob. cit., pp. 225-228.
–, "The Deep Ecology Movements. Some Philosophical Aspects", *Philosophical Inquiry*, 5, 1986, pp. 10-31.
–, "Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World", en J. Seed, J. Macy, P. Fleming y A. Naess, *Thinking Like a Mountain: Towards a Council of All Beings*, Filadelfia, New Society Publishers, 1988.
–, "Sustainable Development and Deep Ecology Movement", *Trumpeter*, vol. 4, 1988.
–, "Sustainability: The Integral Approach", *Environment for Europe Dobris*, 1991, pp. 6-23.
–, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, 1992.
–, "To Grow up or to get to be More Nature?", *Trumpeter*, vol. 9, N° 2, 1992.
–, "Biology courses and life appreciation courses", *Trumpeter*, vol. 9, N° 3, 1992.
–, "Beautiful Action. Its Function in the Ecological Crisis", *Environmental Values*, 2, 1993, pp. 67-71.
–, "A Defense of the Deep Ecology Movement", *Environmental Ethics*, vol. 6, 1994, pp. 265-270.
–, "Deepness of Questions and Deep Ecology Movement", en G. Sessions (ed.), ob. cit., pp. 204-212.
–, "The Deep Ecology Eight Points Revisited", en G. Sessions (ed.), ob. cit., pp. 213-221.
–, "Equality, Sameness and Rights", en G. Sessions (ed.), ob. cit., pp. 222-224.
–, "Ecosophy and Gestalt Ontology", en G. Sessions (ed.), ob. cit., pp. 240-245.
–, "Metaphysics of the Treeline", en G. Sessions (ed.), ob. cit., pp. 246-248.

–, "Deep Ecology and Lifestyle", en G. Sessions (ed.), ob. cit., pp. 259-261.

–, "The Third World, Wilderness and Deep Ecology", en G. Sessions (ed.), ob. cit., pp. 397-407.

–, "Politics and the Ecological Crisis: An Introductory Note", en G. Sessions (ed.), ob. cit., pp. 445-453.

–, "Deep Ecology for the Twenty-First Century", en G. Sessions (ed.), ob. cit., pp. 263-268.

–, "The Place of Joy in a World of Fact", en G. Sessions (ed.), ob. cit., pp. 249-258.

–, "Self-Realization and Society", entrevista con Arne Naess, http//www.gn.apc.org/resurgence/articles/norberg_naess.ht, 27 de julio de 1999.

O'NEILL, J., *Ecology, Policy and Politics: Human Well- Being and the Natural World*, Londres, Routledge, 1993.

PLUMWOOD, V., "Naturaleza, yo y género", *Mora*, 2, 1996, pp. 35-59.

RÁBADE ROMEO, S., *Spinoza: razón y felicidad*, Madrid, Cincel, 1992.

REBORATTI, C., *Ambiente y sociedad*, Buenos Aires, Ariel, 2000.

RODMAN, J., "Paradigm Chance in Behavioral Political Science", *American Scientist*, 24, 1980.

ROLSTON, H., "Environmental Ethics: Values in Duties to the Natural World", en L. Gruen y D Jameson (eds.), *Reflecting on Nature*, Oxford University Press, 1994, pp. 65-84.

Routledge Encyclopedia of Philosophy, Londres-Nueva York, Routledge, 1998.

SANKARACHARYA, *Autoconocimiento*, Caracas, Hastinapura, 1999.

SESSIONS, G., "Arne Naess & the Union of Theory & Practice", *Trumpeter*, vol. 9, Nº 2, 1992.

– (ed.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, Boston, Shambhala, 1995.

SHIVA, V., *Abrazar la vida*, Montevideo, Instituto del Tercer Mundo, 1991.

Singer, P., *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 1993.
Sosa, N.M., "Ética ecológica: entre la falacia y el reduccionismo", *Revista de Filosofía*, 7, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Laguna, 2000, pp. 307-327.
Spinoza, B., *Ética*, México, Porrúa, 1990.
–, *Tratado teológico-político*, México, Porrua, 1990.
Veca, S., "Alcune osservazioni su etica e ambiente", en I. Berlin (ed.), *La dimensione etica nelle società contemporane*, Turín, Fondazione G. Agnelli, 1990.
Velayos Castelo, C., "El Deep Ecology Movement: ¿un viaje hacia las profundidades de la ética?", en J.M.G. Gomez-Heras (comp.), *Ética del medio ambiente*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 145-154.
Wetlesen, J., "Value in Nature: Intrinsic or Inherent?", en N. Witoszek y A. Brennan (eds.), *Philosophical Dialogues: Arne Naess and the Progress of Ecophilosophy*, Oxford, Rowman & Littlefield Publisher Inc., 1997.
Whitehead, N., *Concepto de naturaleza*, Madrid, Gredos, 1968.

Otras obras de Arne Naess

"The Breadth and the Limits of the Deep Ecology Movement", en H. Glasser y A. Drengson (eds.), *The Selected Works of Arne Naess*, vol. x, The Netherlands, primavera de 2006, pp. 13-20.
"A Not eon the Prehistory and History of the Deep Ecology Movement", en H. Glasser y A. Drengson (eds.), *The Selected Works of Arne Naess*, vol. X, The Netherlands, primavera de 2006, pp. 889-92.
"Deepness of Questions and the Deep Ecology Movement", en H. Glasser y A. Drengson (eds.), *The Selected Works of Arne Naess*, vol. x, The Netherlands, primavera de 2006, pp. 21-31.
"The Apron Diagram", en H. Glasser y A. Drengson (eds.), *The Selected Works of Arne Naess*, vol. x, The Netherlands, primavera de 2006.

"What We Do We as Supporters o the Deep Ecology Movement Stand for and Relieve In?", en H. Glasser y A. Drengson (eds.), *The Selected Works of Arne Naess*, vol. X, The Netherlands, primavera de 2006, pp. 83-88.

"Sustainability! The Integral Approach", en H. Glasser y A. Drengson (eds.), *The Selected Works of Arne Naess*, vol. X, The Netherlands, primavera de 2006, pp. 139-148.

"An Example of a Place: Tvergastein", en H. Glasser y A. Drengson (eds.), *The Selected Works of Arne Naess*, vol. X, The Netherlands, primavera de 2006,, pp. 339-360.

"A Systematization of Gandhian Ethics of Conflict Resolution", en H. Glasser y A. Drengson (eds.), *The Selected Works of Arne Naess*, vol. X, The Netherlands, primavera de 2006,pp. 421-443.

"The Connection of «Self-Realization!» with Diversity, Complexity, and Simbiosis", en H. Glasser y A. Drengson (eds.), *The Selected Works of Arne Naess*, vol. X, The Netherlands, primavera de 2006,pp. 531-534.

"Spinoza and Attitude Towards Natures", en H. Glasser y A. Drengson (eds.), *The Selected Works of Arne Naess*, vol. X, The Netherlands, primavera de 2006, p. 535.

"Avalanches as Social Constructions", en H. Glasser y A. Drengson (eds.), *The Selected Works of Arne Naess*, vol. X, The Netherlands, primavera de 2006, p. 559.

ANDREA SPERANZA

•

ECOLOGÍA PROFUNDA Y AUTORREALIZACIÓN

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA ECOLÓGICA DE ARNE NAESS

Es innecesario explicar por qué la temática socioambiental ha adquirido en las últimas décadas tanto protagonismo. La impotencia manifiesta en una actitud de resignación y el desagrado expresado en forma de protesta parecen ser la única alternativa para quienes no son protagonistas en la escena política internacional. Sin embargo, desde el seno de la filosofía, Arne Naess presenta otra opción que reivindica la vida en todas sus manifestaciones y que propone como condición de posibilidad un cambio radical del modelo economicista vigente, un cuestionamiento profundo y el desarrollo de las potencialidades inherentes de cada ser.

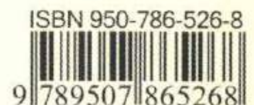
Recuperando el enfoque sistémico de algunos pensadores clásicos, Naess articula un discurso que inaugura formalmente el camino de la filosofía hacia un nuevo campo identificado como filosofía ecológica o "ecofilosofía". No obstante, no es solamente un filósofo que teoriza sobre esta problemática; es también un referente dentro del movimiento ecologista.

Este libro apunta a introducir al lector en la filosofía ecológica de Naess y su vinculación con algunas cuestiones relevantes que giran en torno de la temática socioambiental, tales como las críticas al modelo tecnocrático, la búsqueda de modelos alternativos de carácter sostenible y la necesidad de instaurar definitivamente una ética ambiental.

Andrea Speranza ha sido pionera en introducir el pensamiento de Arne Naess en la Argentina. Realizó la primera tesis sobre ecofilosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Trabajó en distintos proyectos interdisciplinarios vinculados con cuestiones socioambientales. Fue profesora de Filosofía y Antropología Filosófica en el Centro Argentino de Psicología Humanística y Counseling, coordinadora de ética ambiental del Instituto Socio-Ambiental Juan Mantovani, miembro de la Red para el Desarrollo Sostenible del Área Metropolitana Norte. Participó en proyectos de cooperación internacic
Latina donde aplicó nociones ecofilosóficas para
socioambientales. Actualmente se encuentra trab
escala regional orientado a procesos de concientiz



ISBN 950-786-526-8



Editorial Biblos



